Calif. Penn

T 161

CORSO ELEMENTARE

DI

NATURAL DIRITTO

AD USO DELLE SCUOLE

DEL PADRE

LUIGI TAPARELLI

DELLA COMPAGNIA DI GESÙ

PRIMA EDIZIONE LIVORNESE

Fatta su la terza ampliata di molte aggiunte dell'Autore.

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
170.2
LIBRARY
T161
Alma, California

LIVORNO
VINCENZO MANSI EDITORE
1851.

14886

Stamperia Vannini.

VALOROSI ED ONORATI GIOVANI

A voi questa volta mi è dato di volgere più espressamente il mio dire, e parlarvi in quelle forme che possono riuscir più acconce a condurvi per via non malagevole verso le cime dell' umano sapere. Perocchè allor quando io mi accinsi per la prima volta col Saggio teoretico di natural diritto a sì nobile e caro ufficio, altro far non potei che schierarvi sott' occhio le verità morali in quell'ordine appunto in cui ad occhio investigatore naturalmente si presentano, e vale a dire in serie di sviluppamento analitico, sviluppamento quasi contrario a quello che esse hanno nella obbiettiva la realtà intelligibile. Dal che nascono due notabili inconvenienti, difetto cioè di chiarezza e di brevità.

Ma compiuto quel primo abbozzo (cui dovrò riforbire appena mi si sgombri d' altre più urgenti incombenze la mente e il tempo), *tosto rivolsi lo animo al maggior vostro bene, e stender volli in forme più spiccate, e in serie più ordinata, le stesse dottrine, talchè ad apprendersi più agevoli e a ritenersi divenisser più salde.*

Ben comprendo che, ridotto in tal forma, stringata e severa, non sarà il mio lavoro accessibile alle intelligenze men mature, senza la scorta di un maestro; ed anzi il maestro stesso dovrà prima conoscere a fondo la materia, o almeno aver

letto il nostro Saggio teoretico, *di cui questo è compendio. Ma chi può pretendere d' imparare la più sublime delle naturali discipline senza maestro, o di esserne maestro senza studiarla profondamente?*

Gradite, diletti miei giovani, il novello attestato di mia premura; e mentre crescete a speranza lietissima della Religione e della Patria, studiate in queste carte volenterosi i sacri doveri che ad entrambe vi stringono, e l' arte, compiendoli, di viver felici.

INTRODUZIONE

Quella misteriosa operazione continua, con cui l' Eterno volle liberamente ritrar se medesimo sull' ampia tela dello spazio e del tempo, tutta dall' umano intelletto contemplatore può ridursi a due cicli: l' uno in cui l'essere crea tutto ciò che esiste; l' altro in cui ciò che esiste coopera a quel fine per cui fu creato, e così cooperando si ravvicina all'Essere di onde mosse nascendo. La scienza dunque può ridursi tutta, a due ordini di obbietti; l' uno abbraccia gli obbietti a cui termina lo operar del Creatore, l' altro quello a cui termina il cooperar del creato. Le scienze del primo ordine sono puramente *specolatrici*, quelle del secondo sono principalmente *operatrici*, o diciam meglio *ragionatrici dell'operare*, e vengono sotto il nome di scienze *pratiche*; le prime contemplano ciò ch' è, le seconde ciò che debb' essere.

Siccome poi tutto il creato a noi cognito si riduce a due sorte di sostanze, materiali e spirituali; così le scienze pratiche delle quali principalmente dovrete occuparvi in questo anno, possono contemplare or l'operazione delle prime, or quella delle seconde. La fisica contempla l' operare delle sostanze materiali, e da legge alle arti; la Filosofia pratica contempla nel loro operare le sostanze spirituali, e ne determina la rettitudine. Avvertite per altro che queste hanno due specie di operazioni, epperò di facoltà, fra lor diversissime; im-

perocchè avendo voluto il Creatore che esse si associassero seco lui a compierne i disegni con libera volontà, dovette a tal uopo comunicar loro anche un raggio d' intelligenza con cui li conoscessero. Ed esse nel loro operare debbono usare prima le facoltà intellettive per ben conoscere, poi le volitive per ben operare. Ond' è che la Filosofia pratica verrà a dipartirsi nuovamente, e darà legge al conoscere sotto nome di *logica*, legge all'operare sotto nome di *morale*. Ed ecco finalmente l' obbietto di cui dovrò svilupparvi la scienza, accennandone i punti principali dal primo principio fino alle ultime conseguenze. La *Morale* ridotta a forme scientifiche, o, in altri termini, la scienza *delle cause per cui divien retto l' operare umano*, ci darà campo a gravi e talor anche piacevoli intertenimenti, non essendovi cosa che all' uomo naturalmente tanto importi, e tanto piaccia, quanto il conoscere con evidenza le cause per cui deve operare onestamente. Vero è che l' onestà splende per sè di certa bellezza soavissima, per cui, anche senza il fulgor dell' evidenza, alletta e rapisce un cuor gentile; ma se a questo dolcissimo incanto del bene, la forza aggiungasi di vero irresistibile, allora tutto l'uomo superno, sollevato nelle più pure aure del mondo intelligibile, gode tanta piena di celesti dolcezze, che appena sente più il peso di quella soma, che alle materiali sostanze lo associa quaggiù.

La Morale poi; ossia la *Scienza del dritto operare* tanto dee protendere il suo sguardo, quanto arrivar possono le operazioni che ella contempla. Dal che io fui costretto a racchiudere in questi Elementi alcune parti di scienza morale, che non so-

gliono venire sotto il nome di diritto *naturale*, limitato da certi autori all' operar dell' uomo in relazione co' suoi simili. Ma siccome è impossibile conoscere i doveri sociali se prima non si conoscono gl' individuali, quindi è che gli autori medesimi sono costretti a negar col fatto ciò che stabiliscono colla definizione, e a trattar l' Etica nel Diritto dopo avernela esclusa. Al qual inconveniente volendo io sottrarmi, abbraccio sotto il nome di *Dritto naturale* tutto ciò che dall'uomo *può dirittamente operarsi*, secondo i nomi di *natural* discorso, colla libera sua volontà. Avvertite però, che mentre io dico = *può operarsi* ... secondo *natural discorso*, = non intendo decidere una quistione (che dal teologo e dallo storico verrebbe decisa negativamente,) se l'uomo possa *praticamente* colla sola forza naturale dell' individua sua ragione conoscere la legge naturale, colla sola sua volontà eseguirla. Il conoscere è un atto *subbiettivo*, per cui l'intelletto aderisce e si adegua alla cosa conosciuta; il viver bene un atto *subbiettivo* di volontà che aderisce e si adegua alla legge: ambedue codesti atti nell'individuarsi rivestonsi delle accidentalità personali dell'operante, alle quali non estendesi la Filosofia del dritto, contemplatrice solo del vero obbiettivo, delle *cause per cui l'azione umana è retta*. Quando dunque io contemplo queste *cause* e dico « L' uomo *naturalmente* conosce di *poter* operare in un tal dato modo » intendo solo asserire che *la ragione*, SE NON ERRA NEL DISCORRERE *intorno alle relazioni morali del suo operare, approva qual convenevole la tal azione*. Ma ha ella poi sempre tanto valor di logica e di virtù, da appro-

varla realmente, e approvatala praticarla ? Questa è quistione assai diversa, e che non entra nella definizione del Dritto naturale. Se quell' atto è *convenevole* nell' ordine morale *alla natura* umana, conosca lo agente o non conosca una tal convenienza, questa sussisterà sempre poichè è *fondata in natura*. Or questa naturale, necessaria, immutabile convenienza di certe azioni colla natura dell'uomo, forma appunto l'obbietto di nostra scienza; la quale contempla il diritto in astratto, come la meccanica contempla in astratto l'equilibrio delle forze, come la geometria le figure dello spazio o de'corpi, senza asserire che diansi veramente de' corpi di quella figura o delle forze di quella data attività.

Affine di conseguire la cognizione così proposta dividerò dunque il mio corso in sette libri: nel 1. considereremo la teorica generale dell' atto morale: nel 2. i doveri che ne risultano in un solo individuo: nel 3. l'operar dell'uomo individuo chiamato ad associarsi con altri uomini: nel 4. l' operar della società che essi formano verso i privati individui: nel 5. l' operar della società verso se medesima: nel 6. l'operar reciproco di una società verso l'altra: nel 7. finalmente le varie applicazioni che possono farsi di queste dottrine a varie specie di società umane. Così avrem disegnata, benchè solo in abbozzo, la scienza tutta dell' umano operare nell' ordine morale.

Imperocchè il 1. e 2. libro abbraccerà la trattazione di tutta la morale individuale, conosciuta volgarmente sotto il nome di Etica; il libro 3. presenterà la teorica sociale, fondamento del diritto pubblico; le basi naturali del diritto civile e cri-

minale, e dell' amministrazione e governo civico saranno stabilite nel 4. libro; il 5. esaminerà le più importanti quistioni del diritto politico, vale a dire il possesso dell'autorità e la sua distribuzione, nella quale si comprendono le sì gravi e dibattute quistioni de' poteri costituente deliberativo legislativo giudiziario esecutivo ec.; il diritto internazionale verrà brevemente accennato nel libro 6.; il 7. finalmente renderà ragione co'principii naturali della società domestica, delle precipue forme con cui ella si sviluppa in società pubblica, e della perfezione ch'ella acquista nella società cattolica. Materia, come ben vedete, amplissima, di cui appena potrò accennar le prime linee in questo si compendiato abbozzo. Pure m'adopererò quanto mel permetteranno le forze, a far sì che in ogni materia appariscano in chiaro lume i teoremi principali; i quali, come sian ben compresi, vi renderanno agevole il proseguir ragionando; talchè leggendo poscia o il nostro *Saggio* di cui vi diamo il compendio, od altre trattazioni di simil materia, possiate per voi medesimi acquistarne i tesori.

Al quale intento essendo necessaria chiarezza e brevità, ecco in qual modo abbiam divisato condurre la trattazione per ottenere queste doti, che sembrano, secondo il Venosino, cozzar tra loro. Daremo in primo luogo alla trattazione la forma propria di libri elementari, ove apparisca chiaramente qual è l' assunto, la pruova, l' obbiezione, la risposta ec., per risparmiare agli studianti la fatica di analizzare il discorso; giacchè meglio è per essi concentrare tutto l' acume del loro intelletto nel considerare il vero che si dice, senza aver inol-

tre a penare nello studiare il come vien detto. Le conseguenze più evidenti di ciascuna proposizione verranno appena accennate; e se alcune verità secondarie abbisognassero talvolta di ampliazione non comportabile a questo compendio, citeremo appiè di pagina il numero del *Saggio* ove son dichiarate. Siccome poi io parlo a giovani già addottrinati in Metafisica e Psicologia, presupporrò senza più tutte quelle verità che a pura specolazione appartengono. Così, per esempio, che l' *Essere* abbia creato l'universo ordinandolo alla propria gloria; che in questa sua opera apparisca un ordine portentoso, epperò una portentosa intelligenza; che l' uomo destinato a contemplarlo sia fornito di anima ragionevole e libera, che possa colla sua ragione conoscere il vero, e colla sua volontà tendere al bene; queste ed altrettali verità di scienza speculatrice verranno da noi presupposte anzi che dimostrate.

Così ridotta la scienza, e per metodo e per materia, a minimi termini, possiamo sperare di presentarvene un compendio sufficiente a chi brama piantar salde le basi degli studii futuri: chè tale è, non ne dubito, l'intento vostro. In quanto a coloro che o per altezza di sapere non amano elementi, o per indolenza d' intelletto non amano applicazione; essi ben vedranno al primo aprirlo, questo libro non essere destinato nè a poggiare sì alto, da soddisfare a' primi, nè a novellar sì piacevole, da lusingar l' ozio dei secondi.

LIBRO I.

TEORICA GENERALE DELL'ATTO MORALE.

1. Per comprendere la teorica dell'operare umano secondo natura, conviene in primo luogo comprendere che voglia dire *operare naturale*: poi applicare all'uomo questa general teorica dell'operazione. Incominciam dal primo.

CAPO I.

DELL'OPERAR NATURALE (*a*).

2. L'*operare*, considerato generalmente in natura, ci presenta l'idea di un movimento, di cui la causa si dice *operante*; l'atto dicesi operazione o *azione*; il termine *effetto*: il quale effetto, quando rimirasi come voluto dall'operante, prende nome di *fine*. Per dare una teorica dell'operare dovrem dunque, definiti prima i vocaboli, chiarire il principio, il progresso, il termine di tal movimento considerato nella massima generalità; passar quindi a contemplarlo nella natura umana, e nel suo modo di operare.

ART. I. — NOZIONI PRELIMINARI.

3. I. L'*atto* è idea sì elementare che non può rigorosamente definirsi. Dirò solo che l'*atto* è compimento del *potere*, e logicamente lo presuppone, come il *reale* presuppone e compie il *possibile*.

(*a*) Queste dottrine vengono trattate più analiticamente nel Saggio teoretico: cap. I.

II. Il *potere* involve l'idea di un *soggetto* che può, e d' una cosa potuta o possibile; l' *operare* di un *soggetto* che opera, e d'una cosa operata od operabile. Il soggetto dicesi l' *agente*.

III. L'astratto di *potere* si chiama *potenza* o *facoltà;* onde ogni *facoltà* suppone un soggetto che ne sia fornito.

IV. La cosa potuta o possibile è propriamente l'*atto;* la cosa operata od operabile è l'*obbietto* dell'atto. Dal che apparisce che l' obbietto è un *essere*. Il qual essere se sia del tutto esterno all' operante, l' operare dicesi *fare*; l' operato, *fattura*.

V. Quest' *essere* è *termine* dell' atto e della facoltà, giacchè l'*atto* non può estendersi oltre la cosa operata, nè la facoltà oltre a l' operabile.

VI. L' *essere* considerato come obbietto di una tendenza dicesi *bene* e *fine* dell' operazione e della facoltà operatrice. Ma siccome ogni tendenza è progressiva, ed ogni suo passo è *termine* del moto precedente, così in ogni punto progressivo evvi per la facoltà operatrice qualche ragion di bene derivata dal trovarsi quel *punto* sulla via che guida al fine ultimo. Quando poi essa giunge al *fine* ultimo, allora ella ottiene il suo compimento ossia *perfezione*, e vi *riposa*, non avendo più ove tendere [3. V.]. Questo *riposo* negli esseri sensitivi suol dirsi *diletto* o *piacere*; negli intelligenti, *felicità*. In ogni facoltà dunque dovrà trovarsi un triplice aspetto di bene, cioè il fine *ultimo*, i fini *intermedii*, il *riposo* nel bene ottenuto; i quali sogliono dirsi bene *convenevole utile dilettevole*.

VII. Poichè *male* significa l' opposto di *bene*; essendo *bene* il possesso dell' obbietto naturale, e il tendervi, e il quietarvisi; *male* sarà la *privazione* di tale obbietto, il *recederne*, l' *impossibilità* d' *ottenerlo*. *E come il bene precipuo* è il *possedere* l' *ob-*

bietto. da cui prendono ragion di bene il *tendervi* e 'l *quietarvisi* (bene *utile*, ben *dilettevole*); così il male *precipuo* sarà la privazione dell'obbietto, dalla quale avranno ragion di male il *recederne* e l'*impossibilità di ottenerlo*.

VIII. *Buono* significa partecipante al bene; *cattivo* o *malo*, partecipante al male; *bontà* e *malizia*, l'astratto di buono o malo. Talchè a rigore Dio dovrebbe dirsi *il Bene* piuttosto che *buono* o *bontà*.

4. Dedurrem quindi i seguenti corollarii:

I. Siccome ciò che non *è* non può *esser causa*, l'operare è proporzionato all'*essere* dell'agente, e da lui viene denominato *genericamente* ogni potere ed atto, giacchè l'agente è soggetto di *tutti* i suoi atti. Onde *umani* saran gli atti dell'uomo; *animaleschi*, dell'animale ec.

II. Ogni *potere* tende all'*atto*. L'atto dunque è *fine* della facoltà, è suo *compimento*, è sua *perfezione*, è suo *bene*.

III. Ogni *atto* tende ad un *obbietto*, giacchè *operare nulla* sarebbe contraddittorio; *operare non operare*, atto non atto. E l'obbietto ottenuto forma la *perfezione* il *bene* il *fine* dell'atto.

IV. Ogni *potere* tende mediatamente all'obbietto dell'atto, giacchè tende all'atto e l'atto include l'obbietto.

V. Il *potere* non è *operare*, e la facoltà non è *atto*. Dunque *potere* e *facoltà* indicano cosa per sè *inerte*; ma disposta ad attuarsi.

VI. Dunque al *potere* deve aggiungersi alcun che, affine che ne risulti un *atto*.

VII. Quest'elemento da aggiungersi è l'*obbietto*, posto il quale la facoltà deve attuarsi; giacchè essendovi nella facoltà essenzial tendenza all'atto, dee produrlo quand'è possibile: or l'atto divien *possi-*

bile per l'obbietto [3. IV.] presente, come divien *perfetto*, quando lo consegue.

VIII. Ma avvertasi che l'obbietto può adeguare interamente la facoltà, o non adeguarla. Se l'adegua, è chiaro che la facoltà non può non arrestarsi non avendo più ove tendere [3. V.]; se non l'adegua, la facoltà può tendere ulteriormente, poichè in parte non è soddisfatta. Così la facoltà *visiva* non può tendere oltre il *visibile*; ma vedendo per es. il color rosso, può tendere a vedere altri colori, perchè il rosso non è tutto il visibile.

IX. Si danno obbietti specificamente diversi, per es. il colore è diverso dal suono. Il *potere* tendente ad uno di essi è diverso dal *potere* di tendere all'altro, poter vedere non è lo stesso che poter udire. La diversità degli obbietti specifica dunque le facoltà rispettive nel soggetto medesimo: ed un soggetto che può tendere a molti obbietti specificamente diversi, deve essere dotato di molte facoltà.

X. Avvertite per altro a non confondere la differenza *individuale* degli obbietti colla *specifica* o formale; nasce questa da diversità di *proprietà*, quella dalla diversa *materia*, in cui tal proprietà si rende concreta. Quindi si comprenderà che la diversità della facoltà non dee ripetersi dalla materiale ossia individual differenza degli obbietti, giacchè la facoltà tende agli obbietti in forza non già della lor materia, ma della proprietà che hanno di appagarla. Così per es. la vista tende a guardare un animale, un albero ec., non già in quanto sensitivo o vegetativo, ma in quanto è *visibile*. Questa proprietà dicesi l'obbietto *formale* della facoltà: l'obbietto materiale è quello individuo in cui tal proprietà si rinviene.

XI. L'obbietto *formale è il bene* della facoltà che vi tende; l'obbietto *materiale* è per essa *buono* [3. VII.] giacchè partecipa il suo bene; la facoltà o na-

tura o tendenza è *buona* quando tende all' obbietto; e può esser buona in tre gradi, cioè perchè *atta* a tendere, perchè tendente *in atto*, perchè *giunta ad ottenerlo*. Ma tutti questi gradi di *bene* o di *bontà* non si concepiscono se non dalla intelligenza, giacchè sono *proporzioni relative* dell' *essere-obbietto* coll' *essere-soggetto*.

NB. La *tendenza* sensitiva e la intellettiva *verso il bene* suol dirsi *amore*; il quale può dunque essere ne' senzienti e negl'intelligenti; ma in forme diverse proporzionate al soggetto diverso.

ART. II. — Dell' operar naturale.

5. Stabilite queste nozioni preliminari esaminiamo in generale l' operar di *natura*, e per ben comprenderlo partiam dalla causa suprema.

Prop. 1. In tutto l'universo evvi un innato principio di moto, tendente a compiere i disegni del Creatore. La proposizione abbraccia tre parti: 1. l'universo si muove: 2. verso il fine del Creatore: 3. per principio innato.

Prova della 1. *parte* Tutto l'universo è nel tempo: or il tempo non è altro che la misura della durata di esseri che si muovono: dunque tutto l'universo è in moto. Un' occhiata che diasi al perpetuo avvicendarsi delle creature conferma fisicamente la pruova metafisica.

Prova della 2. Ogni artificio nasce dall' intento dell' artefice diretto ad un fine; or l'universo è artificio del Creatore: dunque nacque diretto al fine del Creatore. La sapienza di tale artefice dimostra che l'universo è realmente attissimo a tal fine; altrimenti l' artefice avrebbe sbagliato il lavoro. Dunque l' universo tende a tal fine sì per l' intento sì per l'esecuzione.

Prova della 3. Ripugna che il Creatore abbia formato un essere non atto al proprio fine : or il Creatore è quello che dà il *primo essere* : dunque nel primo essere di ogni creatura è innato un principio di attitudine a conseguir il fine del Creatore.

6. Questo principio suol dirsi *natura* (*a*) : onde : Corott. I. Tutto l' universo è portato dalla *natura* a quel fine cui lo destinò il Creatore. E siccome l' universo è un risultamento armonico di molte creature moventisi individualmente, ciascuna di queste ha innato un principio che la porta al fine suo particolare subordinandolo all' universale.

— II. Siccome il Creatore non potè operare se non per propria gloria, risultante dal manifestar se medesimo ; e questa manifestazione è per sè d' ordine *morale*, non potendo farsi se non ad *intelligenti* ed *amanti* : così tutto l' universo è diretto e subordinato all' *ordine morale*.

— III. L' ordine dell'universo compimento de'divini disegni è il centro finale immediato, epperò il *bene* [3. VI.] a cui è prossimamente diretta la natura di ogni creatura. Dal che ne siegue che il miracolo è nell' ordine *universale* (benchè sia superiore all'ordine naturale) ogni qual volta è *mezzo* di ordine morale, al qual dee subordinarsi l' ordine fisico.

— IV. Ogni creatura *agisce*, giacchè si muove per intimo impulso al fine del Creatore, e, se non diverga, dee giugnervi.

— V. Ogni creatura visibile ci si presenta in tre gradi progressivi di movimento, cioè nel formarsi,

(*a*) La voce *natura* prendesi anche in altri sensi, per es. a significar l'*essenza logica* delle cose, l'università delle cose create o lo stato nato di una creatura ec. Ma noi tenutamente lo prenderemo nel senso indicato dal testo.

nell'operare, nell'ottenere il fine. Fine del formarsi è l'*essere*; fine dell' operare è l'*aumento successivo*; fine del conseguire è l'*obbietto*. E poichè il fine è *bene, perfezione, riposo* [3. VI.], questi tre gradi di progresso presentano il *fine* sotto i mentovati aspetti. Così per es. il formarsi riposa (cessa) quando giunge all' essere; l' operare riesce placido soave quando procede rettamente verso il termine ec.

7. Prop. II. Ogni creatura è mossa ad operare colle sue facoltà da qualche obbietto esterno. La proposizione abbraccia due parti: 1. la creatura opera per mezzo di certe facoltà: 2. queste sono attuate da qualche obbietto esterno alle facoltà medesime.

Prova della 1. p. L' essere della creatura non è il suo operare; è verità di senso comune dimostrata da' metafisici: anzi l' operare presuppone l' essere di cui forma un mero accidente; altrimenti lo essere creato non potrebbe sospendere o variare le sue operazioni. Dunque ogni creatura può passare dalla quiete all' atto, *può* operare ciò che attualmente non opera. Or questo *potere* importa [3. III.] una *facoltà* per cui si può. Dunque ogni creatura opera per qualche facoltà. Quindi nasce la pruova della 2. p. Se l' operante trovasse in sè l' obbietto a cui tende, la tendenza non produrrebbe movimento; or tutte nell' universo le facoltà producon un qualche movimento [5]. Dunque tutte mirano ad obbietto estrinseco. Dunque sono attuate da esso.

8. Coroll. I. Le *facoltà* sono stromenti della natura agente, epperò a lei subordinate.

— II. *Il bene del soggetto*, ossia il suo *fine*, non è quello delle singole *facoltà*, ma della sua *natura*, da cui le facoltà derivano.

— III. Le facoltà di un soggetto agente ci danno

indicio del fine a cui lo destinò il Creatore, purchè si riguardino armonizzate nella natura del soggetto medesimo.

9. Chiamerò *apprensione* l' atto di *ricevere dallo esterno* il compimento richiesto ad attuare le facoltà inerti [4. v.]; e *facoltà apprensive* quelle che sono destinate dalla natura a tal funzione in ciascun essere creato. Quindi comprenderete che ogni sostanza è dotata di due specie di *atti*, cioè atti *apprensivi* ed atti *espansivi* ossia di tendenza: quelli sono come preparatorii all' operare propriamente detto, questi sono quelli in cui il soggetto esercita la pienezza della sua energia, tendendo verso il *fine*: co' primi compie il *potere* di muoversi, ma il muoversi propriamente appartiene a' secondi.

Basta la più lieve infarinatura di fisica e di fisiologia per osservare ne' regni della natura quattro gradi di *apprensione*. 1. La sostanza *inorganica apprende* coll'essere *tutta* la sua forza, e dalla presenza dell' obbietto ne ha tutto l'esercizio: così la calamita, per es., acquista nel formarsi la sua essenzial proprietà di attrazione e direzione, e presentandosi l' obbietto tostamente l' esercita.

2. Il *vegetabile* non riceve nel nascere se non il *germe* della forza apprensiva, ch' egli poscia con intima attività (vitalità) va sviluppando: a misura poi che l'attività organica si sviluppa, la pianta dispiega una specie di *affinità elettiva* (*a*) riguardo alle sostanze ed influenze di cui vien nutrita, modifican-

(*a*) Il ch. Angelo Bellani accenna quest' affinità in una Memoria sulla causa degli avvicendamenti agrarii, (Giorn. della Istit. Lomb. t. VI, pag. 87). È meglio ancora la Memoria premiata dei dott. Aug. Trinchinetti (T. VII. pag. 67) e la successiva del Bellani (pag. 29 segg.)

done nel proprio organismo variamente l'attività: onde, anche talora in pari circostanze, un buon seme cresce rigoglioso, un seme degenere isterilisce.

3. L'*animale* non solo modifica e le forze apprensive collo svilupparsi, e l'impressione degli obbietti col movimento organico; ma inoltre ricevendo per l'attività de' sensi la notizia di essi obbietti diviene attivo anche nel tendervi, portandosi a loro colla forza locomotiva, o almen coll' appetito.

4. L'*animal ragionevole*, finalmente, allo sviluppamento e movimento organico, all'apprensione e tendenza sensitiva, aggiugne un' apprensione indipendente dal senso prodotta dalla facoltà di *generalizzare*, ed una tendenza proporzionata a tale apprensione, epperò indipendente dalla spontanea propensione sensitiva.

10. Osservate 1. che in questi quattro gradi l'attività del soggetto va sempre crescendo dal primo all'ultimo, sì nel modificar se stesso per meglio *apprendere*, sì nel modificar la tendenza con minor dipendenza dalla apprensione dell' *obbietto*. Onde in ciascun grado l'azione diviene successivamente *più propria* dell' agente, dipendendo meno sì dal suo stato nativo, sì dall' obbietto che ne attua le facoltà. È evidente che questa *proprietà* cresce la perfezione dell' agente: imperocchè la perfezione delle facoltà sta nell' atto [3. VI.]; or l'agente tanto più partecipa dell' *atto* quanto più può attuar da sè le proprie facoltà (giacchè senza *attualità* non potrebbe attuarle). Dunque la proprietà de' suoi atti è perfezione delle facoltà, epperò dell'agente che le possiede.

11. Osservate 2. che questa *proprietà*, questo *dominio della propria azione* dipende non già dal non

essere la facoltà attuata dal proprio obbietto, il che ripugnerebbe; ma dall'essere l'*agente* dotato di altre facoltà superiori, colle quali divien capace di dirigere le inferiori verso l'obbietto. Così le forze chimiche vengono nel vegetabile temprate e governate dalla vitalità; le vegetative nell' animale dalle sensitive colle quali sceglie alimenti, stanza, compagnia ec.

12. Osservate 3. che dall'essere talora il subbietto capace di regolare con facoltà superiori le inferiori, non ne consiegue che la natura non abbia determinato un fine al suo operare; il che ripugna [5]: ma ne siegue soltanto che il fine ella vuol conseguirlo colla cooperazione più o meno attiva del soggetto medesimo. Intanto per altro a proporzione che il soggetto è più padrone del proprio operare, è anche più capace di aberrare dal tipo naturale di perfezione *individuale*. Ed ecco perchè il fabbro che lavora su materia inorganica è più sicuro ne' suoi artificii, che non il mandriano o l'agricoltore nello specolare intorno a greggi e piantagioni: queste possono corrispondere meno esattamente alle idee di perfezione lor propria sulle quali si appoggia l' uomo che le maneggia. Se non che nel mancare al tipo di perfezione individuale, obbediscono a forze e tendono a perfezioni più universali.

Osservate, 4. che nell'*apprensione* il soggetto trae a sè in qualche modo l' obbietto, e lo adatta con forme *soggettive* alla propria capacità: all' opposto nella *espansione* il soggetto corre all' oggetto *reale*, e deve a lui adattarsi se vuole unirglisi. Dal che ne consegue che nell' *apprensione* l' obbietto partecipa dal soggetto il bene o il male; nella *espansione* il soggetto partecipa dall' oggetto.

13. Prop. III. Retto è l' operare di ogni creatura,

allorchè secondo le sue facoltà ed apprensioni, tende al suo fine, cioè all'intento del Creatore. La proposizione abbraccia due parti, cioè 1. l'operar della creatura dee proporzionarsi alla tendenza di sue facoltà ed all'apprensione da cui vengono eccitate: 2. dee tendere al fine del Creatore.

NB. Questa proposizione è base remotissima della *unità* della scienza del diritto, e della *distinzione* delle due sue parti *Deontologia* ed *Eudemonologia*, ossia *scienza* del *retto* e scienza dalla *felicità*; la prima è fondata sulla 1. parte, la seconda sulla 2.

Prova della 1. *p.* Ogni effetto dee proporzionarsi alla causa: or la causa dell'atto di natura è la facoltà eccitata dall'obbietto per mezzo dell'apprensione [7. segg.]: dunque a tal facoltà ed apprensione dee proporzionarsi l'operare.

Prova della 2. *p.* Retta è la tendenza di un mobile allorchè non diverge dal termine del primo impulso: or il primo impulso, che dié moto (*a*) allo oprar del creato, è l'intento del Creatore [5]: dunque retto è l'operar del creato se mira all'intento del Creatore.

14. Corott. I. Il *fine* il *bene* la *perfezione* il riposo di tutto il creato sta nel giungere al punto ove lo drizzò il Creatore [3. VI.].

— II. Siccome ogni creatura ha una sua particolar natura subordinata all'universale, come parte al tutto [6], così ogni creatura ha un *fine bene perfezione* e *riposo* particolare, subordinato all'universale.

— III. Siccome ogni particolar facoltà ha una tendenza sua propria, subordinata però alla natura del soggetto [8], così ella ha un suo *fine bene perfezione riposo*; il quale però non sarà *fine bene perfezione*

(*a*) Intorno al moto V. la nota III. del Saggio.

riposo del soggetto se non subordinandosi alla natura di lui: Quando manca tal subordinazione *il bene della* facoltà dicesi *falso bene* del soggetto.

— IV. Il Creatore ebbe fini particolari subordinati ad altri più universali, e questi subordinati all' ultimo.

— V. Quando la creatura falliscè al fine particolare in forza di tal subordinazione a fine più universale, l' intento del Creatore non rimane frustrato.

— VI. Tanto è maggiore un bene, quanto più ampio è l' ordine al quale esso appartiene; giacchè, quanto più ampio è quest' ordine particolare, tanto più si accosta all' ordine universale, primo bene di tutto il creato, almeno nello stato presente.

— VII. Ogni essere tende per natura a conservarsi, giacchè senza conservarsi non potrebbe tendere al fine cui fu destinato dal creatore.

ART. III. — Epilogo.

15. Abbiam chiarito con queste tre proposizioni l' idea di *natura*, principio da cui muove l' operar naturale; il *mezzo* con cui ella opera, che sono le sue facoltà; il *fine* a cui tende colle sue facoltà ogni natura, che è l' intento del Creatore, così particolare come universale.

ART. IV. — Obbiezioni che potranno muoversi.

16. I. Contro la 1. prop. [5]. Par falso in 1. luogo che un principio di *moto* trovisi in ogni creatura, mentre anzi la prima condizione delle sostanze materiali è l' *inerzia*: 2. ma dato ancora che vi sia questo innato impulso, è evidente che esso non tende al fine del Creatore, perocchè molti esseri creati non giungono alla loro perfezione: 3. anzi è tale nello

universo la somma de' mali, che parve a molti necessario il *Dio malefico* per ispiegarla.

R. 1. È assioma fisico che ad ogni azione risponde una *reazione* uguale e contraria; l'inerzia dunque non esclude una forza *reagente* derivante dalla natura del corpo che reagisce. Non mi stenderò a sviluppar qui la dottrina *delle forze*, ammessa ormai e talora *eccessivamente* da' Fisiologi, Cosmologi ec. (*a*), de' quali giungono certuni a dar vita perfino ai minorali.

2. L' imperfezione particolare degli esseri particolari non è assoluta imperfezione; anzi, se sia ordinata al fine universale, forma la lor perfezione. Così perfezione delle sostanze inferiori è il decomporsi per nutrire le piante, gli animali ec.; e sarebbero sommamente difettose se non si decomponessero, ma mantenendo immobile la lor perfezione individuale (14. II.) divenissero inette a nutrire i viventi, che è il *fine* di lor natura.

3. Tutt' i mali vengono spiegati da' sani filosofi senza bisogno dell' empio *dualismo* manicheo colla subordinazione della materia allo spirito, dell' ordine particolare all' universale, del mezzo al fine, dello agente necessario al libero ec. Anche questa difficoltà essendo di ordine anzi metafisico che morale, può vedersi sciolta presso i sani metafisici.

II. Contro la 2. prop. [7]. 1. Codeste *facoltà* sono una entità immaginaria o certo tutta *mentale*; giacchè in *realtà* altro non sono che la *sostanza in quanto può operare*. R. Volete dire presuppongono una sostanza operatrice, che n' è *dotata*, il che è verissimo [7]. Ma questo non fa che l'*essere* sia l'*operare*

(*a*) V. chi vuole, la scienza dell'uomo interiore del P. Romano T. III. Cap. IV. n. 90. segg. e in tutta la trattazione della Natura del corpo ec.

o il *potere*, giacchè si può aver l'*essere* senza *potere* e il *potere* senza *operare*. Il bruto *è*, non può divenir matematico: l'idiota, *può*, eppur nol diviene.

2. Non vedesi come la *facoltà* venga necessariamente attuata dal suo obbietto; giacchè se riguardiamo i sensi, essi molte volte non percepiscono se non ciò che vogliono percepire. Così il sonnambolo vede ed ode sol quelle cose, che gli si confanno secondo il sognar ch'egli fa 3. Se poi riguardiamo la volontà, la sua libertà dimostra che l'obbietto non le impone veruna necessità.

R. La 2. difficoltà dimostra soltanto che molte sensazioni possono andar disgiunte da riflessione e da coscienza; il che si vede anche ne' veglianti ed in certe azioni ch'essi son certissimi di aver eseguite, ed eseguite con tutta la pienezza di volontà come insegnano i metafisici. Ma non dimostra che la vista, *tendenza a vedere, possa non tendere al visibile*.

La 3. difficoltà sarà sciolta ove parlasi di libera volontà [28. II]: per ora accenniamo soltanto che la volontà è necessariamente attuata dal bene infinito, suo obbietto adequato evidentemente appreso, come or ora vedremo: da' beni secondarii è eccitata in quanto le presentano il *bene*: ma non necessitata, perchè essa può rimirarlo sotto aspetto di bene non necessario. Quì dunque il *bene* è richiesto affinchè la volontà possa operare; ma dato il bene, ancora può ella sospendere l'operazione.

Contro la prop. III. [13]. 1. Se retto dovesse dirsi l'operar delle creature quando tendono al fine inteso dal Creatore, ne seguirebbe che sempre esse oprerebbero rettamente: essendo impossibile che il Creatore non ottenga l'intento. 2. E pure, almen per l'uomo, è indubitato che molte volte opera stortamente.

R. alla 1. *Dist.* Ne seguirebbe che sempre opre-

rebbero con *qualche* rettitudine maggiore o minore a proporzione che conseguirebbero con maggiore o minore pienezza il fine, *conc:* che sempre opererebbero con *pienezza* di rettitudine, *nego.* In una serie successiva di fini subordinati, l' ultimo propriamente è *vero fine*, gli altri sono *mezzi.* Il Creatore dunque ottiene ciò che vuole quando ottiene l' ultimo fine, la gloria sua; ma le creature mirando anche a fini secondarii, ciascuna secondo sua natura, [14. II.] diconsi imperfette, quando non li raggiungono pienemente colla propria loro attività, benchè in ultimo sempre giungano al fine universale, cooperandovi colla stessa loro imperfezione.

2. Quindi apparisce perchè l' uomo può più d'ogni essere irragionevole, oprar tortamente; perchè può colla propria attività scostarsi dal fine suo particolare e dall' ordine ben conosciuto [12]. Ma mentre col recederne egli *nega l' ordine*, dal *Creatore che* lo punisce vien reso vivo argomento dell' ordine stesso, e così ristora suo malgrado la gloria dell' Ordinatore, il quale ottiene così il proprio fine ultimo [6. III.].

CAPO II.

DELL' OPERARE UMANO.

17. Dall' idea che abbiamo proposta dell' *operar naturale* è agevole il comprendere universalmente quando dovrà dirsi *retto* l' operare umano: retto sarà, quando tenderà coll' attività *sua propria* a quel termine materiale [4. X.] ove trovasi l' obbietto *formale* della natural sua tendenza [8. II.] manifestataci dalla tendenza *armonica* di sue particolari *facoltà* [8. III.]. Dovrem dunque esaminare in questo capo, 1. qual sia l' obbietto a cui tendono le sue facoltà moltiplici armonizzate nella unità di sua natura:

2. Qual sia l' attività con cui dee tendervi:

3. Qual rettitudine maggiore o minore possa derivarne al suo operare. Nel che spesse volte ci accadrà di accennare anzi che trattare le materie, giacchè ampiamente già ne udiste discorrere negli studii psicologici: de'quali ricordiamo qui le dottrine, solo perchè abbiate presente la serie di teoremi che le connettono colla scienza degli atti umani, colla *morale.*

ART. I. — Qual sia l'obbietto dell'operare umano. (*a*)

18. Abbiam detto pocanzi [4. x.] altro essere quella proprietà che costituisce l' obbietto *proprio*, ossia *formale* di una tendenza qualunque, altro l'obbietto concreto in cui trovasi la proprietà medesima. Esaminiamoli particolarmente nell' atto umano.

§. 1. *Obbietto proprio della natural tendenza umana.*

19. Le facoltà propriamente *operative* nell' uomo possono distribuirsi in tre classi: tendenza *ragionevole*, tendenze *sensitive* (le quali potrebbero suddividersi in *passioni* ed *appetiti*, risultamenti di due diverse apprensioni, *immaginazione* e *sensazione*), facoltà *locomotrici*, aventi ciascuna obbietti lor proprii o talor contrarii, per cui renderebbero l' uomo un aggregato di esseri diversi, e lo trarrebbero contemporaneamente a moti opposti (il che ripugna), se non fossero armonizzate da un qualche ordine [14. III.].

Stabiliremo dunque prima qual sia l'ordine che le armonizza, e così ne dedurremo l'obbietto a cui tendono.

20. Prop. 1. La tendenza ragionevole (la volontà)

(*a*) V. Saggio Teor. P. 1. cap. 2.

dee regolar nell'uomo la facoltà *loco-motrice* e le *sensitive.*

La 1. parte è evidente dal fatto, giacchè la locomozione è volontaria.

Prova della 2. *p.* Più cose non possono convenire nell' unità, se non vi sia fra loro una suprema a cui le altre soggiacciano. Or la ragione e il senso convengono in un sol essere, che è l' uomo; nè può qui il senso esser supremo; 1. perchè il senso è realmente servo della intelligenza, a cui porge la materia del suo lavorio, come provasi in psicologia; 2. perchè a regolare è mestieri conoscere termini varii e lor relazioni: or il senso non conosce relazioni, ma è guidato dalla ragione: 3. perchè la ragione è specificamente natural *proprietà* dell'uomo: or l' *operar* di una specie vien determinato dall' *essere* di quella specie, giacchè sempre l' operare è proporzionato all' essere [4. 1.]. Dunque la tendenza ragionevole dee regolare la sensitiva.

21. Coroll. I. Ogni altra natural tendenza dell'uomo è dunque [14. III.] subordinata alla volontà: e per conseguenza:

— II. L' obbietto a cui tende la natura umana è quello a cui tende la volontà; ma l' atto naturale mancherà di materiale integrità, se alla parte *ragionevole* non vada congiunta armonicamente la parte *materiale.*

— III. La morale ossia la scienza pratica degli atti umani è dunque la scienza, che chiarisce quando sia retto l' operar *volontario* dell' uomo.

— IV. Tutte le facoltà propriamente *umane*, cioè soggette alla ragione, partecipano alla libertà della volontà, non già in quanto ad esser libere rispetto al loro obbietto proprio, ma in quanto l'uomo può negli atti *umani* applicarle a sua elezione: l'esercizio

della facoltà dipende dall' uomo, la specificazione del suo atto dall' obbietto.

NB. Gli atti che la volontà esercita da se stessa furon detti *eliciti*: quelli che ella impone alle altre facoltà, *imperati*.

22. Prop. II. La volontà umana tende primitivamente *al bene in generale*, cioè astrattamente conosciuto. *Prova* 1. La volontà tende a ciò che le vien presentato dalla ragione, di cui ella è tendenza [9.]: or la ragione primitivamente le presenta il bene astrattamente conosciuto: imperocchè il proprio obbietto della intelligenza, nella quale è riposta la *radice* del conoscimento ragionevole, è l'*essere* delle cose in generale non individuato nelle cose medesime: or l'*essere* considerato come obbietto di tendenza si dice *bene* [3. VI.]: dunque la ragione primitivamente presenta alla volontà il *bene* in generale: questa dunque tende a tal bene.

Prova 2. Ogni uomo vuol esser *generalmente* felice, anche prima di conoscere l'obbietto concreto di sua felicità: *or felicità è possedere il bene* [3. VI.]: dunque la volontà tende al bene in generale.

Prova 3. Qualunque bene particolare da noi si possegga, ancor possiamo bramare altro bene particolare: dunque niun bene particolare adegua la tendenza della volontà [4. VIII.]. Il bene infinito poi, che certo l'adeguerebbe, non può essere *primo* impulso alla tendenza ragionevole, non essendo da noi chiaramente conosciuto se non dopo lunghi raziocinii; nè mai, in terra, intuitivamente. Dunque o la volontà non tende primitivamente ad alcun bene, o tende al bene in generale. Che non tenda ad alcun bene ripugna [4. II. III. IV.]. Dunque tende al bene in generale.

23. Corott. I. Il primo principio di ogni scienza *pratica*, e specialmente della morale, è: *tendi al bene, opera bene*: giacchè il primo *operar* della volontà è il *tendere* [19. seg.]. N.B. Primo principio è quello a cui tutta riducesi la catena di una dottrina scientifica.

— II. La volontà tende alla *felicità in generale* [3. VI]. ma non trovando sulla terra obbietto *reale* che gliela presenti adeguatamente *concreta*, non ne trova alcuno che l' arresti [4. VIII.] *naturalmente*

— III. Tende parimenti in *genere* alla *perfezione* [3. VI.], senza essere determinata a perfezionarsi in questo più che in quello oggetto.

— IV. Mai non può esser lecito *tendere al male*; ma non è possibile tendere positivamente sempre ad ogni bene: quindi quel noto assioma « i precetti negativi obbligano in ogni momento; i positivi obbligano all' uopo ipoteticamente ».

§. II. *Dell' obbietto concreto a cui tenda la volontà.*

24. Ma questa tendenza *generica* non potrebbe produrre atto determinato, giacchè l' atto vien determinato *realmente* da obbietto *reale*. Convien dunque determinare l' obbietto reale e *concreto* ove trovasi il vero bene felicità perfezione dell' uomo.

Questo è ciò che chiariremo nelle seguenti proposizioni.

Prop. III. Dio solo è il reale obbietto in cui la volontà rinviene sotto forma concreta il suo proprio obbietto, il bene in generale.

Prova. Dio solo è l' *Essere* universalissimo eppur realissimo: or l' Essere considerato come *obbietto di tendenza dicesi Bene* [3 VI] dunque Dio è il Bene reale obbietto della volontà.

E siccome l' Essere divino si presenta all' anima

umana sotto forma di perfettissima unità indivisibile, così le mostra il bene sotto forma concreta, cioè obbiettiva e reale, benchè spoglio di tutto ciò che il concreto può inchiudere d' imperfezione (*a*).

25. Corell. I. L' uomo *divien* beato con un atto dell' intelletto, giacchè non può unirsi all' *Essere*, se non coll' intelletto, il quale lo *apprende* sotto forma di *vero*: la volontà tendenza intellettuale ossia ragionevole, che col desiderio spinge l' intelletto a ricercarlo indefessamente, vi *riposa* ossia *gode* ed è *beata*, quando l' intelletto giunse ad afferrarlo. La piena beatitudine dell' uomo si *ottiene* dunque nella piena cognizione di Dio per l' intelletto, e *si gode* nella pace della volontà che, conosciuto, Lo ama.

— II. Non si da in terra piena beatitudine per l' uomo, giacchè non si dà piena cognizione di Dio.

— III. Anche nella vita avvenire la beatitudine *naturale* dell' uomo non può esser perfetta, non potendo l' uomo *naturalmente* vedere l' Essere divino in se stesso, ma solo per via d' astrazione, ed imperfettamente. Imperocchè ogni *apprensione* modificando più o meno secondo il soggetto quell'obbietto che apprende [9. segg.], un *apprensione inferiore* all'obbietto dee sempre deteriorare l'obbietto appreso.

— IV. L'uomo dunque, nel natural desio di felicità ha un elemento di tendenza al soprannaturale, ove trova l' apice della natural perfezione e felicità.

NB. Non per questo la felicità *soprannaturale* è *naturale* assolutamente parlando: giacchè naturale suol dirsi ciò che non supera le forze di natura. Sol potrebbe dirsi termine delle brame naturali in quanto la natura tende a quella perfezione naturalmente inarrivabile, presupposta la volontà divina che gliela

(*a*) V. Gioberti Introd. T. 2. P. 4. pag. 35. ediz. del 1840 Hajez. Brusselle.

manifesti e ve la sollevi: perocchè dalla *illimitatezza naturale* delle brame nasce il tendere tanto più oltre, quanto più si conosce *possibile* il giugnere.

26. Prop. IV. La imperfetta beatitudine *naturale* e perfezione *propria* dell' uomo in questa vita, è riposta nell' ordine con cui egli conformasi a' divini intenti. La proposizione ha due parti: 1. l' ordine è beatitudine *naturale*, 2. *propria* dell' uomo.

Prova 1. *Della* 1. *parte* L' uomo mentre vive è in istato di tendenza [3. VI. e 5.] or il bene della tendenza è la rettitudine di sua direzione [3. VI. 6.]: dunque l' uomo che tende dritto al fine dell' ordine universale possiede il suo bene. Posseder il bene costituisce beatitudine. Dunque beatitudine dell' uomo in terra è quest' ordine.

Prova 2. Chi tende dritto è certo che giunge al fine [6. IV.]: or la certezza del futuro è una anticipata apprensione: dunque chi tende dritto apprende anticipato il fine epperò la beatitudine. Questa anticipazione è nella *speranza*.

L' ordinarsi dell' uomo al suo fine costituisce dunque doppiamente la felicità presente; cioè 1. perchè l' ordine è bene presente, 2. perchè è anticipazione del bene futuro.

Della 2. *p. Prova* 1. L' uomo *solo* in terra può e conoscere l' ordine e ordinar se medesimo al fine, giacchè l' uomo solo può e *conoscere* le relazioni, in cui consiste l' ordine, e *riflettere* sopra se stesso, senza di che niuno può ordinar se medesimo. Dunque la felicità dell' ordine è propria solo dell' uomo.

Prova 2. Ogni uomo sente esser biasimevole il *piacere* o l'*interesse* quando è *disordinato*; all'opposto non giudica biasimevole l' *ordine* quando riesce *penoso* o *disinteressato*: e questo è proprio qui in terra dell' uomo *solo*. Dunque egli solo ha felicità nell' ordine.

NB. La proporzione che passa fra l' atto umano e il suo fine suol dirsi *moralità*.

27. Coroll. I. Gli esseri irragionevoli *sono ordinati* ad un fine, ma non possono nè conoscerlo sotto ragion di *fine*, nè *ordinarvisi da sè medesimi*. La intelligenza creatrice ve li sospinge colla tendenza all' obbietto senza che conoscano in esso ragion finale. Così il bruto, sospinto dal piacere, si conserva e moltiplica, senza pur sapere che col soddisfare ai naturali appetiti, egli ottiene codesto fine del Creatore.

— II. De' tre gradi progressivi di *bene*, il *convenevole* [3. VI.] è *bene precipuo*; l' *utile* è subordinato a questo come mezzo a fine; il *dilettevole* come effetto a causa. E così dicasi del *male* [3. VII.]: il mal precipuo in terra è il *disordine* da cui ha ragion di male l' *atto disordinante*, ragion di pena il *dolore* che ne risulta.

— III. Il primo principio morale, applicato alla vita presente dell' uomo, si trasforma nel seguente *Tendi all' ordine* [23. I.]; e, poichè il *bene è perfezione* [3. VI.], *tendi a perfezione*.

— IV. All' opposto se si potesse comporre una filosofia morale pei bruti, il primo principio morale ne sarebbe: *tendi al piacere*, giacchè la lor *apprensione* non arriva più oltre: or la tendenza deve a lei proporzionarsi [13].

OBBIEZIONI.

28. I. Contro la 1. proposizione e suo Coroll. II. [21.] La natura umana tende all'intero sviluppamento di sue facoltà: giacchè facoltà che non si sviluppa è facoltà imperfetta. L'uomo sarebbe dunque imperfetto, se tutte non le sviluppasse (Ahrens, Damiron ec.).

R. 1. L' obbiezione è a favor nostro, giacchè suppone che l' uomo non *dee restare imperfetto*, vale a

dire dee tendere alla perfezione *colto* sviluppare le facoltà. Dunque lo sviluppare è *mezzo*, la perfezione è *fine*. Ma ripugna che il mezzo sia fine: dunque lo sviluppamento delle facoltà non è il fine della natura umana.

2. L' obbiezione suppone l'impossibile, giacchè lo sviluppamento di una facoltà, specialmente se debba esser *pieno*, impedisce quello di un'altra: per es. il bifolco dovrebbe cessare di esser robusto per divenir letterato, e questo dovria lasciar lo studio per isviluppare le forze corporali; la legge fisiologica in tal maniera è a tutti notissima.

3. Diranno forse gli oppositori, che nello sviluppamento dee procedersi con proporzione. Ottimamente: ma qual sarà la norma di tal proporzione se non il *fine*? e se una facoltà riesca affatto inutile al fine?

4. Quindi apparisce che l' imperfezione della facoltà non è imperfezione dell' uomo, se non quando il fine della facoltà combinasi col fine dell' uomo:

Premesse queste osservazioni è agevole rispondere al sofisma, negando l' antecedente, e negando la connessione della sua causale col conseguente.

II. Contro la prop. II. Coroll. I. [23.]. Per lo meno non negherete, che il bene dell' uomo è di *esser libero*; giacchè essendo la libertà propriamente il carattere *specifico* della umanità e del suo operare, la natura che li diè tal dote, vuole che esso uomo la conservi e la perfezioni. Donde il primo principio morale potrà didursi a questo « *Ente libero, sii libero* (Cousin).

R. Anche questa obbiezione si riduce al sofisma precedente « il bene di un essere è l'uso di sua facoltà »: se non che viene limitata la conseguenza alla facoltà del volere dotata di libertà. La risposta è dunque agevole: assurda ed anche ridicola in molti

casi, è codesta dottrina. Assurda, giacchè suppone che possa darsi la *facoltà* senza *obbietto* (3. II.), che l' uomo debba *godere* di *poter fare*... niente: ridicola, giacchè chi non riderebbe sentendo che l'uomo deve esercitare la sua libertà nell'operare, senza voler ottener nulla altro che il poter operar liberamente?

Contro la medesima prop. II. 1. Tutti i beni anche particolari, vengono presentati all' uomo dalla ragione. Dunque se valesse la dimostrazione arrecata, la volontà tenderebbe a tutti i beni particolari per necessità di natura.

R. Disting. l' anteced.: vengono presentati come obbietto tutto proprio della intelligenza e volontà, *nego*: come obbietto ove i sensi ritrovano condizioni sensibili, mentre la intelligenza ravvisa l'*essere universale*, *conc.* La soluzione della difficoltà dipende dalle dottrine psicologiche intorno alla *realtà* e *individualità* di nostre cognizioni (*a*). Insisteranno. Se l' umana mente tendesse *al bene* in generale, tenderebbe a sè medesima, giacchè il bene è un concetto astratto, epperò una modificazione subbiettiva della mente: or ripugna che la mente abbia se stessa per fine.

R. Dist. Tenderebbe a sè ed al proprio concetto, se la ragione pel concetto medesimo non ci guidasse al *Bene* obbiettivo e reale, *conc.* Ma la ragione quando astrae l'*essere* dagli obbietti particolari, lo ravvisa in essi partecipato *realmente*; or non si dà *partecipazione reale senza realtà di origine.* Dunque la ragione mentre manifesta il *bene* astratto, in vita insieme a ricercarlo sotto forma concreta e reale in obbietto ove sia *tutto l' Essere* (Anche questa soluzione dipende dalle dottrine metafisiche).

1. Contro la III. Prop. 1. Non può bear l' uomo

(*a*) V. Romano, Scienza dell' uomo inter.

ciò che è sproporzionato alla sua natura: or Dio è infinitamente superiore all' uomo. Dunque l' uomo non può ne contemplarlo, nè goderne, epperò nè bearsene.

R. Dist. la magg. Non può bear l' uomo ch' è sproporzionato a lui *nell' ordine conc.*, ciò ch' è sproporzionato nella *grandezza nego.* L' assetato non può sbramarsi col fuoco, perchè il fuoco, è sproporzionato in *ordine* ad estinguer la sete; ma ben può soddisfarsi ad un fiume (benchè non possa tutto trangugiarlo) perchè l' acqua è destinata ad estinguer la sete. Così l' uomo non può sbramarsi co' beni materiali, perchè la materia è sproporzionata in *ordine* alle brame della mente: ma l' Essere è precisamente, sotto nome di vero Bene, l' unico obbietto della mente; onde benchè essa non possa totalmente abbracciarlo, pur vi si bea quando ne comprende quanto ne cape.

2. Ma Dio non può essere compreso per metà, giacchè Essere semplicissimo, o si comprende tutto o niente. *R.* L' apprensione spirituale è diversa dalla materiale, come lo spirito dalla materia: onde come la *grandezza spirituale* posta nella intensità della forza, differisce dalla *grandezza materiale* posta nella quantità di estensione; così il vario grado dell' apprensione spirituale consiste nel grado di forza con cui si apprende; quello della materiale nella quantità dell' obbietto che si apprende. Diamo un esempio che chiarisca la dottrina. Un idiota, un agrimensore, e il matematico suo professore conoscono tutti e tre l' *essere* di triangolo: ma l' idiota conosce sol *che è*, l' agrimensore ne analizza colla geometria le principali proprietà, ma molte volte si appoggia all' *autorità* del maestro: questi conosce immense verità trigonometriche, e tutte con *evidenza* le vede nell' essere del triangolo.

Dunque un essere semplice si può conoscere più o meno perfettamente, benchè *tutto* si conosca in qualsivoglia grado di cognizione.

R. Dunque all' argomento: Dio non può esser compreso per metà, *dist. obbiettivamente*, cioè non può conoscersi una metà di Dio, *conc.; subbiettivamente* cioè con forza minore nell' uno che nell'altro, *nego.*

III. Se l' uomo, anche nella vita avvenire, non può *naturalmente* bearsi nella contemplazione di Dio, ne seguirà che ha per fine suo naturale l' impossibile: il che è assurdo.

R. Naturale è ciò a che tende Natura: or ogni natura essendo ordinata nell' universo si con proporzioni specifiche si con proporzioni universali [14. II.], ne segue che tende a due fini e con due specie di forze, cioè specifiche ed universali. Le forze specifiche sono *naturali* alla specie considerata in se; le universali le sono *naturali* soltanto se si consideri nella sua coerenza coll' universo. Così al cane al cavallo non è certamente *naturale specificamente*, l' operar quelle meraviglie, a cui li addestra l' arte de' giocolieri, alle piante non è *specificamente naturale* la dolcezza e la bellezza a cui le porta il giardiniere. Ma potrebbe l' arte averne tal frutto se non vi fossero predisposizioni naturali?

Quindi si comprenderà che anche l' uomo nell' universo ha una esistenza *specifica* per cui può ottenere colle forze umane un' *astratta* cognizione dell' Essere e della sua *realità*; dalla quale poi nasce il compiacemento indicibile che trovasi anche nelle pure speculazioni filosofiche. Ma trovandosi così in una qualche relazione col sommo Vero, se intuitivamente questo si appresenti a quella illimitata tendenza dell' uomo che diciamo *intelletto*, esso si slancerà ad afferrarlo *in forza* appunto *della sua natura* illimitata. Dunque il bearsi nell' intuito divino

divino ***non è naturale*** all' uomo considerato nella pura sua natura, è ***naturale***, presupposto un conforto che da Dio gli venga (*a*).

« Ma se tal conforto non venga, egli non giungerà al suo fine, onde non sarà perfettamente felice ».

R. Dist. non giungerà al fine *specifico*, *nego* ; al *superiore, conc.* Così la conseguenza : non sarà felice *perfettamente* intendendo tal voce di perfezione *relativa* alle sue forze, *nego*; di perfezione *assoluta conc.*

NB. La perfezione *assoluta* di beatitudine è in Dio solo, poichè Egli solo conosce perfettamente se stesso: in ogni creatura, data anche la vista intuitiva di Dio, pur rimane sempre qualche imperfezione metafisica. Ma questa non rende infelice colui di cui ogni brama è limitata alle sue facoltà, ed ogni facoltà, ottiene il proprio obbietto : le quali condizioni sono proprie ad ogni uomo di volontà *ordinata.*

IV. Contro la IV. prop. 1. L'ordine è una pura astrazione di nostra mente ; è dunque impossibile che formi un motore efficace dell' uomo, 2. il quale propriamente non può muoversi se non per bramosia di piacere. Infatti se egli lascia il piacere per amor dell' ordine, lo lascia appunto perchè nell' ordine stesso egli spera un piacer maggiore. Or *fine* si dice ciò che è impulso ad operare : dunque ultimo fine di ogni operante è realmente il piacere.

R. al 1. *dist. l' antec.* : l' ordine è un' astrazione che esprime delle relazioni esternamente *reali, conc.* ; astrazione senza verun fondamento, *nego.* Non è dunque impossibile che l' ordine conosciuto fra un'azione da farsi ed il Bene infinito da conseguirsi ***realmente***, agli occhi della ragione divenga un bene, e per conseguenza un fine secondario.

Alla 2. asserzione *R. Dist.* L'uomo *istintivo* non può

(*a*) V. S. Th. cont. gent. lib. 1. c. 5. cum not. Ferrar.

muoversi se non per bramosia di piacere *conc.*; l'uom *ragionevole*, *suddist.* in quanto egli considera tal bramosia *come indizio* del suo obbietto finale, *conc.*; in quanto riguarda il piacere *qual vero obbietto* di sua tendenza, *nego*. Le tendenze naturali altro per sè non sono che un certo *squilibrio* o fisico o morale, che toglie lo stato di *quiete* perfetta, e che nell'essere sensitivo dicesi *bisogno*, *pena*, *dolore*, ec. E siccome ogni *squilibrio* tende essenzialmente a riequilibrarsi, ogni tendenza naturale ha per iscopo l'*acquetarsi*, il quale *acquetamento*, nel senziente dicesi *piacere*, *godimento* ec. Considerata dunque la tendenza come effetto di *sensazione interna*, essa ha realmente per suo termine il piacere.

Ma se l'uomo vi applica la *ragione*, quella facoltà cioè che ha per obbietto l'*essere*, e le *relazioni* di *causa sostanza* ec., ed è capace di ripiegarsi sopra se stessa, egli ravvisa che la sua tendenza nasce da mancanza di certo obbietto ove ella troverà l'equilibrio per la proporzione che passa tra la *capacità* della facoltà e la *sufficienza* dell'obbietto medesimo. *Se dunque la ragione dovrà guidare l'operante*, ne drizzerà le opere a questo obbietto, il quale sarà *fine reale* ed esterno dell'operare, e per giugnervi ordinerà ogni *mezzo*. Or la ragione dee guidar l'uomo [20]. Dunque tutto il movimento dell'uomo ragionevole è *ordinato* all'obbietto, nel quale egli ravvisa la causa del riposo futuro. Dunque l'*ordine* a questo obbietto è il bene dell'uomo nello stato presente, a questo ordine egli aspira *secondo ragione*, perchè mediante quest'ordine egli arriverà all'obbietto finale. La brama dunque di felicità può distinguersi in molti istanti successivi appartenenti a varie facoltà: sorge 1. una modificazione puramente spontanea del senso interno squilibrato: 2. l'avvertenza dell'intelletto a questo squilibrio, ed alla mancanza

generica di un obbietto indeterminato che lo acquieti: 3. la tendenza generica a tal obbietto indeterminato (volontà di felicità): 4. La impossibilità di determinare senza determinato obbietto questo movimento irrequieto e confuso spinge poi la mente a cercarne l'obbietto *reale*, il quale potrà determinare la direzione del movimento. 5. Trovato l'obbietto *reale* il movimento della volontà prenderà una direzione *certa*, per la via de' *mezzi* prescritti dall' ordine della natura mondiale, e così tenderà a quell'obbietto ove spera acquietarsi. Ognun vede che lo squilibrio primitivo dell' animo umano è cagionato dal mancargli l' *obbietto*, che lo rimetterebbe in riposo: dunque questo obbietto finale è il primo principio del moto in quanto è necessario a soddisfare la volontà. Ma siccome il *sentimento* della mancanza di tal obbietto è il primo atto avvertito della coscienza, però è naturale a chi poco ragiona il credere che il primo impulso ad operare sia la *quiete* in cui avrà termine la irrequietezza sentita ed avvertita dall'uomo interiore. Dal che apparirà che l'errore della obbiezione è una specie di *sensismo*, simile a quello che dice ogni idea nascer da sensi, perchè la sensazione è il primo *atto spontaneo* sul quale la mente incomincia a riflettere.

Si comprenderà ugualmente quanto sia filosofico l' insegnamento della chiesa cattolica, che alla carità con cui amiamo Dio *in quanto è il bene assoluto*, fa precedere la speranza con cui lo amiamo *in quanto è bene per noi*, vale a dire bene dilettevole. Il dilettevole vien sentito da noi, e dal sentire appunto dee nascere il primo impulso al muoversi, come ho detto sopra.

Quindi è agevole rispondere all' argomento, *dist. la min. Fine* si dice ciò ch'è impulso ad operar *ragionevolmente*, *conc.*; *sensitivamente*, *nego*. La ragione, non il senso, è capace di conoscere il *fine* [26].

Contro la 2. parte della IV prop, i bruti conoscono anch' essi il fine ed operano per ottenerlo: falso è dunque che operar per un fine sia proprio dell'uomo solo. *Dist. l'antec.*; operano per ottenere il fine, *conc.* comprendendola; *nego* (*a*).

V. Contro il 1. corollario della prop. II. [23.] 1. La ricerca del primo principio è affatto inutile in morale, giacchè l' importante è che si conosca ciò che dee farsi, non già per qual ragione dee farsi. 2. E chi sa, se mai, si arriverà a conoscere, chi sa se esiste un primo principio morale? (Droz. ec.). 3. Che se devesi ammetterne uno, pare che propriamente *primo* sia questo: *siegui il lume di ragione.*

R. alla 1. L'importante in morale egli è il conoscere ciò che dee farsi, non già per qual principio dee farsi; *dist.*: se si tratti solo di viver bene, *trasm.*; se si tratti di ben filosofare, *nego.* A viver bene basta sapere un buon catechismo, ma a *ragionare sulle cause* per cui certe azioni sono buone, altre ree, ci vuole qualche principio da cui si parta; altrimenti avremo una serie logica di conseguenze senza anello primo, una torre senza fondamento.

Alla 2. È impossibile che *una* scienza non abbia *un* principio, giacchè la serie delle conseguenze essendo divergente, qualor mancasse anche l'*unità* del principio, mancherebbe ogni principio di unità, nè potrebbe esser *una* la scienza. Qual sia poi questo unico principio non è malagevole il determinarlo; giacchè essendo *scienza* la *facoltà* di discorrere intorno ad *un oggetto*, ed ogni *facoltà* essendo determinata dal suo *atto* e dall'*oggetto* [4. VII.], ogni scienza dee essenzialmente partire dalla contemplazione del suo soggetto. Dunque la proposizione che esprime la natura di questo, e l' *atto* con cui vi si tende,

(*a*) V. Romano, Metafisica della volontà.

dee somministrar la *prima* base di tutto il rimanente. Infatti, *fa il bene* esprime un pratico *atto della tendenza al bene*, nella qual tendenza sta riposta la natura della volontà; in quella guisa che l' *essere è*, primo principio metafisico, esprime un primo giudizio specolativo intorno all' *essere*, obbietto della scienza metafisica.

Alla 3. *dist. Seguì il lume di ragione* è primo principio *universale* di ogni scienza umana, *conc.*; è *proprio* della morale, *nego*. Come la definizione dee partire dal genere *prossimo*, così il primo principio che ne risulta, debb' esser *proprio* della scienza. La morale è scienza degli atti *volontari*; or la *propria* natura della volontà è *tendere al bene*; dunque qualunque principio che non includa l'idea di *bene*, non è *proprio* della scienza morale. Infatti qual'è quella scienza, anzi qual' arte eziandio, che non ammetta questo primo principio presupposto: *Seguì la ragione?* matematica, storia, arti meccaniche, eloquenza ec. . . potrebbero stare senza tal principio?

Istanza 1. Ma *il bene* è concluso in quel principio, giacchè il *proprio* bene dell' uomo è appunto il *ragionevole*; dunque. *Segui la ragione* è un principio *propriissimo* dell' atto umano.

R. Se in questo senso abbracciasi codesto come primo principio, abbracciasi come *primo* quel che è *secondario*; giacchè la causa *radicale* per cui la volonta segue la ragione, è perchè il *seguirla è bene*; nè potrebbe seguirla se non fosse un bene. Dunque il primo passo della volontà è *seguire il bene*. Se all' opposto il *primo* passo della volontà fosse verso il *ragionevole*, ne seguirebbe esserle impossibile tutto ciò che non è ragionevole, giacchè non si fa il secondo passo senza aver fatto il primo.

Ist. 2. La nostra dottrina sembra confondere in uno due scienze totalmente diverse, l'*eudemonologia*

colla morale ossia *deontologia*. Or chi non vede che la *felicità* e la *rettitudine* sono due cose affatto diverse ?

R. Sono *distinte* sì, ma non *diverse*, per modo che possano sostituire due scienze diverse ; come la geometria lineare è distinta dalla solida, ma non sì, che possa dirsi scienza diversa, perchè la prima è ordinata alla seconda, e questa dipende dalla prima. Or così la scienza della rettitudine è ordinata a conseguir felicità, e la scienza della felicità non può stare senza l' idea di rettitudine. Imperocchè che vuol dir *rettitudine ?* vuol dire tendenza all'obbietto prefisso dalla natura [13. 26] : or l'obbietto che natura prefisse alla volontà è *il bene* [22.] : dunque la *rettitudine* della volontà è la *tendenza al bene*. Ma il bene ottenuto rende felice [3. VI.] : dunque la rettitudine tende alla felicità : e la felicità si acquista colla rettitudine.

Onde parlar di *rettitudine* disgiunta dalla *felicità*, sarebbe altrettanto che parlar di una *direzione* non diretta ad alcun termine : parlar di felicità senza rettitudine, sarebbe parlar del termine senza indicarne la via.

Eudemologia e *Deontologia* non sono dunque due scienze separabili, ma sono due parti di quella scienza che regola gli atti umani (*morale*), i quali senza la prima mancherebbero di *motore* ; senza la seconda , di *guida* , come l' uomo senza *volontà* non potrebbe operare, senza *intelletto* non saprebbe. E come *uno* è l'uomo volente ed intelligente, le cui opere vengono guidate dalla morale, ed uno l'*atto umano* obbietto della morale, così una è la scienza che assegna le leggi dell' impulso sotto cui l'uomo opera, e della direzione che esso dee prendere. Il separarle fa che nè l'una nè l'altra rappresenti più l'atto compiuto e reale, ma solo un'astrazione incompleta.

Infatti diamo pure per dimostrare le seguenti verità, cioè che il bene è l'essere, che l'essere è fornito d' un ordine intrinseco, che la mente ravvisa il bene in questo suo ordine essenziale, che perciò il bene è ciò che conviene a ciascuna natura: potrem noi concluderne che quando la volontà approva e vuole questo bene, l' uomo diventa *moralmente* buono? In tal caso io sarò *moralmente* buono, se architettando una casa la disporrò con simmetria, all' opposto moralmente pravo se contro la simmetria; giacchè nel primo caso voglio l' ordine approvato dalla ragione, nel secondo nol voglio.

Or questo è evidentemente falso per giudizio del sentire e del parlar comune. Dunque oltre l'ordine essenziale delle cose, che lega la mente ad assentire ci vuole per l' atto *morale* anche un altro elemento che leghi le volontà: e questo elemento non può essere altro che *un bene*, e bene capace di piegare *in qualche modo* la volontà senza violarne la libertà. Or tal è *il Bene* in generale, cui la volontà non può non volere, ma ben può, quanto all'oggetto *concreto*, liberamente determinare. Questo elemento è dunque assolutamente necessario alla *piena* idea della moralità.

§. III. *Epilogo.*

29. Abbiam chiarito in questo articolo il termine naturale dell' umana operazione, materia che suol riuscire ai principianti assai difficile a ben comprendersi.

L'uomo tende *al bene in generale*, giacchè il bene in generale è l' obbietto che la ragione conosce esser capace di appagar la volontà.

Ma questo bene dov' è? I sensi nol conoscono: la ragione insegna non trovarsi che in Dio. Dunque *secondo ragione*, la volontà tende a Dio.

Ma Dio non essendo obbietto visibile qui sulla terra, ella dee tendervi operando *in modo* che possa raggiugnerlo in una vita futura (22. 26. 50). Questo *modo* di operare è conforme all' *ordine* finale de' divini intenti. Dunque *operar conforme* all' *ordine* è il bene dell' uomo qui in terra.

L' uomo morale tende dunque al *bene* sotto tre aspetti: sotto aspetto *generico* per istinto naturale, sotto aspetto *determinato* di bene infinito per dichiarazione di raziocinio, sotto aspetto di *onesto* o *convenevole*, considerandolo qual fine *immediato* dell'operar presente, e qual *mezzo* di giugnere al Bene infinito. Studiato sotto il primo aspetto, egli è base di tutta la morale; sotto il secondo, dell' *eudemologia*; sotto il terzo finalmente della *deontologia* [13].

ART. II. — Dell' attività' umana in ordine al fine (*a*).

30. L'operare naturale risultando da due *cause* principali, l'obbietto e la facoltà [7], il filosofo, indagator delle *cause*, non avrebbe compiuto l' assunto se, oltre l' *obbietto*, non esaminasse ancora *le facoltà* spiegandone le influenze nell'operar morale. Conosciuto dunque il fine a cui tende l' uomo in questa vita, che è il bene di ordine, ossia *convenevole*, detto anche *onesto* quando trattasi di morale; dobbiamo esaminar le facoltà con cui vi tende.

Stabiliremo qui dunque 1. qual sia la facoltà *conoscitrice* dell' ordine morale, e come v' influisca: 2. qual sia la facoltà *operatrice* e come operi: 3, qual influenza ottengano nell' atto umano le facoltà sensitive: 4. qual conforto abbia l'uomo dalla forza della consuetudine.

(*a*) V. Saggio Teor. c. 4 e 5 n. 76 segg.

§. I. — *Della facoltà conoscitrice dell'ordine e sua influenza morale.*

31. Si è disputato tra filosofi se per conoscere il bene morale l' uomo adoperi l' intelletto, o qualche altra facoltà da esso distinta, ed i materialisti hanno preteso che questa facoltà abbia sede in un organo determinato. Noi lasciando ai psicologi l'impugnare questo ultimo errore, applicazione particolare del materialismo, epperò confutato abbastanza dagli spiritualisti nella general teorica della *spiritualità*, stabiliremo che :

32. Prop. 1. La facoltà intellettiva nelle due funzioni d'intuito e raziocinio ci rende adequata ragione del *giudizio* morale, senza che abbisogni altro *senso morale*. Colla qual voce alcuni filosofi intesero esprimere una certa propensione d'istinto, un certo *gusto* morale che supponeano determinare in noi ciecamente i giudizii morali.

Prova 1. Il bene morale è *relazione* [26. seg.] epperò verità intelligibile: or ogni *verità* intelligibile è obbietto dello intelletto o in quanto intuisce o in quanto ragiona. Dunque nell'intelletto hai adequata ragione dei giudizii morali.

Prova 2. Se potesse dubitarsi della evidenza di tal proposizione, ciò avverrebbe o per la difficoltà di raziocini sì celebri, o pel dolce che un animo retto assapora nella virtù. Or cotesti ostacoli non vagliono. Perocchè la *difficoltà* dei raziocini morali del volgo non è quale altri la crede : 1. perchè spesso trattasi di materie ovvie, e nelle difficili il volgo non di rado la sbaglia : 2. perchè per lo più un animo retto le scioglie o con appigliarsi al meglio evidente o con altri principii riflessi : 3. perchè il volgo suol pro-

cedere per via di autorità che accelera il giudizio e lo assicura.

La loro *celerità* poi si spiega 1. colla pratica abituale incitata dalla importanza della materia ; 2. colla influenza della immaginazione e delle passioni ordinate. Il *sapore* finalmente della virtù è più nella pratica che nel giudizio : ed è una semplice applicazione dell' universale teorema da noi già chiarito [3. VI.] che ogni facoltà *riposa* nel suo bene, quando lo consegue: giacchè se l' ordine è il bene della facoltà operatrice ragionevole [26] è chiaro ch'essa dee trovarvi riposo [6. IV].

Dunque per queste ragioni non apparisce necessario un senso speciale a *giudicare* ed *assaporar* la virtù.

33. Ma non basta sapere *qual sia* la facoltà *giudicatrice* dell' ordine morale, vuolsi inoltre conoscere *qual* base abbiano i suoi giudizii, *e qual solidità*. Or ogni giudizio, come i logici insegnano, ha per *base* le sue premesse e i principii da cui queste ricevono evidenza, ed è tanto *più solido* quanto le premesse sono più inconcusse. Dunque per far ben conoscere il giudizio del senso morale dovrem chiarirne le premesse e la lor gagliardia, spiegando nel tempo stesso come ella influisca nel giudizio. Per procedere con ordine vedrem prima i gradi di gagliardia del giudizio morale, poscia ne libreremo le cause.

34. Prop. II. La forza de' giudizii morali può dedursi essenzialmente o dall' obbietto o dal soggetto: relativamente all'obbietto, il giudizio può esprimere *doveroso* o *lecito* o *illecito* ; relativamente al soggetto, *certo* o *incerto*. *Prova della* 1. *parte*. La forza essenziale d' ogni giudizio non può derivare se non dal giudicante (soggetto) o dal giudicato (obbietto), giac-

chè questi sono gli elementi essenziali del giudizio, come d' ogni operazione [3. II.].

Prova della 2. L' obbietto di ogni giudizio è in materia contingente o in materia necessaria: or il *contingente* nell' ordine morale si dice *lecito* (che moralmente può essere o no); il *necessario* si dice *doveroso* o *illecito* secondo che moralmente *non può non essere* o *non può essere*. Dunque relativamente all'obbietto ogni giudizio esprimerà o *lecito* o *doveroso* o *illecito*.

Prova della 3. Ogni proposizione ha tanto maggior gagliardia subbiettiva, quanto più il soggetto vi aderisce: or l' adesione piana si dice *certezza*, la manchevole *incertezza*: dunque ogni giudizio è o *certo* o *incerto*.

35. Corell. I. Avrem dunque reso adequata ragione de' giudizii di senso morale, se avrem chiarito 1. la causa dell'*obbligatorio*, del *lecito* e dell'*illecito*, 2. la causa della *certezza* ed *incertezza*.

26. Prop. III. La ragione presenta all' uomo come *obbligatorio* ciò che è mezzo necessario al fine necessario; come *lecito* ciò che non si oppone al fine necessario; come *illecito* ciò che vi si oppone. Prova della 1. parte. *Obbligatorio* è ciò che *moralmente non può non essere* [34]. Or l'azione può *moralmente* non essere quando, o essa non è *necessaria* al fine, o il fine per sè non è *necessario*: giacchè in ambi i casi, senza quella azione, l'uomo può serbare la sua tendenza al fine; nel che consiste *la moralità* [26 NB.]. Dunque *obbligatorio* è ciò solamente che unisce le due *necessità*: dal che si chiarisce pure l' *illecito*, che moralmente *non può essere*, essendo ostacolo *insuperabile* al fine *necessario*.

NB. Quindi apparisce l' impossibilità in cui sono

gli *utilitarii* europei di stabilire vera idea di *obbligazione*, giacchè deducendo essi ogni obbligazione dal *piacere*, a cui l' uomo può sempre rinunziare, stabiliscono un fine *non necessario*. Or come mai da fine *libero* risulterebbe *necessità assoluta* nel mezzo, se ogni ragion di bene nel *mezzo* è derivata dal fine [3. VI.]? Ben potranno stabilire necessità ipotetica finale: « Se vuoi *godere, il tal atto è necessario* »: ma non mai potran dire *assolutamente*: « Sei obbligato ». All' opposto nella nostra teorica l'atto è *necessario moralmente* [34.]; ma non è *necessario fisicamente* perchè il fine *obbiettivo* e *reale* non è conosciuto intuitivamente [57. v.]. Onde anche la volontà non è necessitata *fisicamente* come dalla *brama di felicità*, ma è necessitata *moralmente*, cioè le vien presentata la *direzione dell'azione* [26. NB.] come determinata indeclinabilmente *dal fine*.

Prova della 2. *parte*. Lecito è ciò che può essere e non essere *moralmente* [34]; or tal è moralmente quello che può farsi o tralasciarsi senza che ne rimanga impedita la direzione dell'agente verso il fine ultimo [26. NB.]. Dunque lecito è ciò che non è nè necessario nè opposto al fine.

37. Corott. I. Ogni atto morale o è *lecito* o *illecito*, epperò o *buono* o *reo*; qui non si dà mezzo. Ma fra *doveroso* e *reo* vi è intermedio *il lecito*.

— II. Tutto ciò che è moralmente doveroso ossia obbligatorio, è pure ordinato e lecito; ma non tutto il lecito ed ordinato è però obbligatorio.

— III. Ogni obbligazione nasce dall'ultimo fine, e per conseguenza dal Creatore che determinò il fine [5]: e ripugna l' idea di *obbligazione a ciò che è contrario al fine*.

— IV. Il Creatore manifesta all'uomo naturalmente colla ragione un suo volere diretto dalla sapienza con

cui ordinò le relazioni essenziali dell' universo. E poichè il voler di un superiore manifestato ai sudditi per ben comune suol dirsi legge, la ragione ci mostra una *legge eterna* in Dio, *naturale* nell'uomo, tanto *necessaria* quanto è necessaria l' essenza delle cose, epperò al par di lei *immutabile*, perchè fondata nell' *essere* stesso.

— v. L' uomo può conoscere la maggiore o minore obbligazione di un' azione, secondo che più o men necessaria o utile la ravvisa al conseguimento del fine necessario.

38. Ma si domanderà: può egli realmente conoscere e il fine del Creatore, e i mezzi di ottenerlo? Sì:

Prop. iv. L'uomo può conoscere e il fine e i mezzi, almeno in qualche grado. *Prova* 1 *della* 1 *p.* Il *fine* si può conoscere quando si può conoscere l'*obbietto* e la *relazione* che esso ha coll'intento dell' operante [2. segg.]: or questo nell' universo può conoscersi in qualche grado, sì in ragion dell'*obbietto* sì in ragion del *subbietto*.

1. Obbiettivamente, perchè l'universo presenta un *obbietto ordinato*, come vien chiarito dalle dottrine cosmologiche; dunque presenta *per sè* un *obbietto* ove si ravvisano relazioni coll' intento dell' *Ordinante*. 2. Subbiettivamente, perchè l'uomo ha un intelletto diretto secondo l' Intelletto del Creatore, giacchè ogni intelletto creato è facoltà di conoscere il vero, ossia tendenza al vero: dunque può conoscere certe relazioni di ordine poste e conosciute nell' universo dal Creatore. Dunque può conoscere il fine.

Prova 2. Il fatto ci dice che l'uomo conosce nell' universo de' fini e de' mezzi.

Prova della 2. *p.* La mente dell' uomo è infinitamente inferiore alla divina; dunque non può conoscere pienamente ciò che Dio conosce. Dunque solo in qualche grado.

39. Vediamo ora *in qual modo* l'uomo discorra per produrre un giudizio di senso morale, ed applicarlo all'ordine reale.

Prop. v. Ogni pratico giudizio morale, presupposto il primo principio [23], si deduce da una proposizione universale, e da una individuale; le quali possono essere più o meno complesse.

Prova della 1. *p.* Ogni giudizio pratico dee determinare se l'atto sia obbligatorio o lecito [34]: or le idee di *obbligazione* e di *onestà* presuppongono il primo principio [27]: dunque ogni giudizio morale presuppone il primo principio.

Prova della 2. *p.* Ogni giudizio pratico dee contemplare le relazioni dell'atto nell'ordine universale [26]: or queste relazioni sono espresse da una proposizione universale. Dunque si deduce da una proposizione universale.

Prova della 3. *p.* Ogni giudizio pratico [23] deve applicarsi a regolar l'individuo operante: or una proposizione universale non dà conseguenza singolare senza un'altra premessa che restringa il mezzo termine all'individuo, come spiega la logica. Dunque il giudizio pratico dee pur risultare da una proposizione singolare.

Prova della 4. *p.* Complicatissime possono essere le relazioni così dell'atto obbiettivo come del soggetto, a cui dee applicarsi. Dunque le proposizioni che ne esprimono le relazioni potranno essere più o meno complesse.

Così per es., il giudizio con cui pronunzio « *io debbo pagare a Pietro la tal somma* » include la general proposizione che abbraccia tutti i titoli obbiettivi di tale obbligazione, per es., « dee pagar colui che promise, che può mantener la promessa, a colui che non ne abuserà gravemente » ec.; la proposizione singolare soggiunge: « or io promisi, posso, nè Pietro abuserà » ec.

40. Corott. I. Quindi si vede in qual grado sia conosciuta la legge naturale Il 1.° principio *fu il bene*, e le sue trasformazioni ontologiche, *serba l'ordine* la *perfezione*, la *giustizia* ec., non possono ignorarsi non da uom ragionevole, almen *praticamente*. Ma nelle applicazioni può intervenire ignoranza tanto più facile, quanto più remota è da' principii l'applicazione.

— II. Comprendesi pure come possa mutarsi la legge di natura, cioè non nei *principii*, ma nella *materia* a cui si applica.

NB. La 1. proposizione considerata nella mente dell'uomo giudicante chiamasi *sinderesi* ed è un giudizio di dritto. La minore singolare è un giudizio di fatto, che vien pronunziato coll' aiuto della prudenza, giacchè la *scienza* non pronunzia se non in forma universale, come insegnano i logici. La conseguenza dicesi *coscienza*.

41. Dalle dottrine con cui abbiamo sviluppato il processo mentale nel giudicar moralmente intorno ad una azione per determinare la gagliardia obbiettiva (*obbligatorio e lecito*) si comprenderà in qual misura dalle premesse derivi la gagliardia subbiettiva del giudizio morale, ossia della coscienza [35] (*certezza incertezza*).

Prop. VI. La coscienza sarà certa a proporzione che risulterà da un giudizio certo sì nella premessa universale, sì nella particolare. *Prova.* La *coscienza* è conclusione di sillogismo pratico [39]: or la conclusione ha una forza proporzionata alla più debole delle premesse, come da' logici si dimostra. Dunque nella stessa proporzione sarà certa la coscienza.

42. Corott. I. Siccome la *certezza* presuppone *verità* e può congiugnersi con *evidenza*, nella coscienza

potrà darsi or *verità*, congiunta molte volte con *certezza* ed *evidenza*; or la loro mancanza *ignoranza*, *incertezza*, *oscurità*; or anche i loro contrarii, *errore probabilità*. NB. La ignoranza può essere *puramente attuale*, ed allora suol dirsi *inavvertenza*. L' errore aggiugne alla privazione del vero (ignoranza) qualche assenso al falso, il quale quando è nella proposizione universale si dice error di *dritto*, quando nella particolare, error di *fatto*. La probabilità aggiunge alla incertezza qualche idea positiva di un fondamento che induca a credere: e può esser maggiore o minore, secondo che questo fondamento è più o men saldo.

Quando *l' oscurità* della mente e la timidezza fanno sì che altri dubiti essere illecito ciò che realmente per ragione conosce lecito, la coscienza dicesi *scrupolosa*: quando fanno che non si vegga; in una alternativa, modo di operar lecitamente, dicesi *perplessa*.

43. — II. Siccome nelle proposizioni singolari di fatto morale il giudizio *diretto* dipende dalla *prudenza* [39] la quale cammina per via di probabilità, così avviene ordinariamente che l' operare umano non possa regolarsi con giudizii *diretti assolutamente* certi ed evidenti, ma con gravi probabilità, il cui grado supremo suol dirsi *sicurezza morale*.

— III. Quindi pur nasce essere, anche più che altrove, prudente in morale il sottoporre alla sentenza de' prudenti il proprio sentire, qualor non sia assolutamente evidente e sicuro.

— IV. Il giudizio pratico molto dee dipendere dalle attuali disposizioni del soggetto: perocchè dovendo questo giudizio sentenziare su quel che *conviene* al soggetto, e la convenienza e proporzione fra due termini alterandosi al cangiarsi di uno di essi; ogni

mutazione del soggetto porta cangiamento nel giudizio pratico.

44. — Prop. VII. L' uomo operante dee procacciar *certezza* alla coscienza prima di operare. *Prova* 1. L'operante dee tendere al bene nell'ordine concreto [23]: or questo bene vien determinato dalla coscienza [39]: dunque dee tendere al bene da lei determinato. Ma la coscienza incerta non determina. Dunque deve accertarsi.

2. Chi non accerta la direzione dell' opera si arrischia a traviare *volontariamente*: or chi *volontariamente* trasvia *non vuole* giugnere al fine *debito*. Dunque la direzione dell' opera deve accertarsi. Ma la coscienza ne è direttrice: dunque la coscienza deve accertarsi.

45. Coroll. I. L' uomo dee dunque *riflettere* sui giudizii diretti della propria coscienza per conoscerne la certezza prima di operare. Il giudizio, che, dopo tal riflessione, egli pronunzia intorno alla propria coscienza suol dirsi riflesso: e deve accertargli l'onestà dell' azione.

— II. Il giudizio diretto ha per obbietto l' atto esterno, il riflesso ha la propria disposizione esterna.

— III. Chi non può *riflettere* sul proprio pensiero non può operar moralmente: epperò i bruti non hanno atto morale.

46. Parrà forse a taluno non poter esser certo il giudizio *riflesso* mentre il *diretto* è incerto; giacchè un atto interno dell' uomo non può cangiare la natura obbiettiva delle azioni, da cui queste ricevono la loro moralità. Ma è facile dimostrare che:

Prop. VIII. Il giudizio *riflesso* può accertar l' operante anche quando il giudizio *diretto* rimane incerto:

Prova. La differenza fra diretto e riflesso consiste in ciò che il *riflesso* ha per obbietto il diretto, il *diretto* ha le cose esterne [45 II.]. Dunque il giudizio *riflesso* ha per obbietto una interna modificazione dell' Io. Or le interne nostre modificazioni possono da noi conoscersi *con evidenza*. Dunque i giudizii *riflessi* possono avere l'obbietto concreto evidente, mentre il diretto lo ha ordinariamente probabile [39].

Se dunque abbiasi qualche dettame universale *certo*, il quale possa applicarsi alla interna disposizione dell' animo, la conseguenza pratica sarà *certa*, nascendo da due premesse *certe* [41]. Così, per esempio, se io sono conscio a me stesso di non aver potuto trovare alcuna legge che mi vieti *certamente* una tale azione determinata, sapendo d' altronde *certamente* che legge non promulgata non obbliga, ne inferirò certamente non essere io obbligato a quell' azione.

Dal che apparisce che il giudizio riflesso non cangia la natura *obbiettiva* dell' atto, ma il carattare *subbiettivo*, nel quale è propriamente la moralità *reale* [39], mentre nell'obbiettivo è solo la moralità astratta.

OBBIEZIONI CONTRO IL PRECEDENTE §. I.

47. I. Contro la 2. p. della prop. II. [34]. Non pare doversi distinguere il lecito dal doveroso, imperocchè tutti i giudizii morali manifestano un' opera consentanea all' ordine: or ciò che è consentaneo all' ordine è voluto dall' Ordinatore, la cui volontà costituisce un comando: dunque tutto ciò che è onesto è comandato, epperò doveroso (Mamiani) (*a*).

R. Nego l' asserz. Dist. la min. della prova. Ciò ch'è

(*a*) Lett. 1. al Prof. Mancini pag. XX.

consentaneo all'ordine, ossia *compossibile*, è voluto cioè *approvato*, *conc.*; è voluto cioè *comandato*, *nego*. L'ordinatore, quando nella serie degli esseri che ordina accoglie esseri la cui natura ha in sè un principio di spontaneo movimento, non ne distrugge la natura, onde lascia al movimento spontaneo tutta quella larghezza che non osta all'ordine universale. Così l'autorità suprema accorda molti arbitrii alle secondarie, così il cocchiere frena ne' cavalli quei soli movimenti che impediscono il buon andamento del cocchio ec. Dunque *nego la conseguenza*.

II. Contro la 1. p. della III. proposizione [36]. 1. Codeste astrattezze non sarebbero capaci d'ingenerare la idea volgare, comunissima, di obbligazione, giacchè il volgo neppure comprende che voglia dire *fine ultimo*, *necessità assoluta di mezzi* ec.; eppure ha idea chiarissima di *obbligazione*. 2. Onde sembra che l'idea di obbligazione meglio deducasi dalla *sanzione*, ossia dalla pena inflitta ai violatori dell'ordine, linguaggio ben compreso dal volgo; 3. e dalla bellezza si vivace della virtù e dell'ordine; 4. o forse anche dalla bontà, potenza e sapienza di chi comanda, come vuol Burlamacchi.

R. alla 1. *Dist.* Il volgo non ha quelle idee nella loro astrattezza ed universalità filosofica, necessaria a discorrerne scientificamente, e non a ridurle in atto pratico, *conc.*; non le ha in forma meno astratta, *nego*. La forma di tali verità la più adattata al volgo, è forma religiosa, per cui esso conosce la sua felicità (*fine*) essere in mano di Dio (*Ordinatore*) da cui la otterrà operando rettamente (*ordine*). Ed ecco perchè il volgo, se perde la religione, suol perdere nella medesima proporzione le idee del dover morale.

Alla 2. Lungi dal nascere dalla pena, l'idea di dover morale è anzi necessaria ad aver il concetto della pena giuridica ossia del *gastigo*: nè si direbbe *ga-*

stigo la pena, se non si presupponesse una violazione dell' ordine ; nè si capirebbe *giusta* la sanzione se sostenesse una ordinazione ingiusta. Dunque l' idea di dovere non nasce dalla sanzione.

Alla 3. La *bellezza* dell' ordine non basta ad obbligare, ma ci vuole una qualche *necessità* : altrimenti sarebbe ugualmente, anzi più doveroso, un atto eroico che un atto di virtù necessaria. Inoltre sarebbe *doveroso* anche l' ordine specolativo, per es. la simmetria d' un edifizio, la sintassi grammaticale, la bellezza d' un dipinto ; e chi fallisse volontariamente commetterebbe un peccato, come chi fallisce all'ordine morale.

Alla 4. La bontà, sapienza e potenza *per sè* non ingenerano obbligazione, ma solo quando sono arbitre della felicità suprema, ossia dell' *ultimo fine*. Altrimenti ognuno sarebbe *obbligato* a ricevere i benefizi da chi *vuole sa* è *può* farglieli.

III. Contro la 2. p. del III. Coroll. della medesima propos. [37]. Se ogni obbligazione nascesse dal Creatore, gli atei non avrebbero idea di obbligazione e il mondo sarebbe rovinato (Spedalieri) (*a*).

R. 1. Se il mondo dovesse rovinare *per l' operar* degli Atei, certo esso perirebbe; giacchè qualunque idea essi abbiano di obbligazione, è certo che non può aver forza pratica, essendo contradditoria e priva di qualunque sanzione. 2. Ma rispondo di più *distinguendo la* 1. *p. dell' asserz.* Non ne avrebbero idea *esplicita, compiuta e ragionevole, conc.* ; *implicita, mozza e contradditoria* che basta a renderli rei, non a cautelarli dal peccare, *nego*. Siccome D.o è l' *Essere* il *Vero* il *Bene*, non è possibile perdere o negare

(*a*) L' espressione di Spedalieri dice: « il che sarebbe funesta sorgente di pessime conseguenze (Diritti dell' uomo L. 1. c. 6. §. 6.)

ogni idea di Dio, se non si niega ogni essere ogni vero, ogni bene: or questo è impossibile all'uomo: dunque non si dà ateo compiuto; dunque nè pur si può perdere *ogni* idea di *felicità*, di mezzi ad ottenerla, di ordine fra mezzi e fine. Ma questa idea non rappresenta il vero fine o il vero ordinatore se non *implicitamente* e *mozzo* in molte parti: anzi involve sempre una *contraddizione*, giacchè ammette effetti senza causa, contingenza senza necessità ec. Quindi presso gli atei non ha vigore

IV. Contro la 3. p. del Coroll. medesimo. Si danno de' casi in cui un suddito è obbligato ad eseguire de' comandi ingiusti: or questi sono contrari al fine ultimo: dunque può darsi obbligazione a ciò che è contrario al fine.

R. Spiegheremo altrove quando il caso possa accadere [322. ss.], per ora *dist. la magg.*: è obbligato perchè non ha dritto a tacciar d'ingiustizia il comando, *conc.*; quando ha tal dritto, *nego*. *Dist. parimenti la min.*: questi son contrari al fine *materialmente* rispetto al suddetto, *conc.*; *formalmente*, *nego*. La volontà del suddito in questi casi opera con dettame riflesso che gli dice: « non conoscendo appieno l'ingiustizia, tu hai dritto incerto di resistere al dritto certo del superiore: or il certo prevale allo incerto: dunque devi obbedire ». La volontà dunque del suddito si *conforma al dovere*, epperò formalmente è retta.

V. Contro la 1. p. del coroll. IV. (*a*). 1. Non si dà legge naturale nell'uomo, si danno solo *inclinazioni* e *facoltà*, le quali non ponno dirsi leggi se non per metafora. 2. Altro è infatti dire che i parenti *inclinano* ad allevare i figli, altro il dire che sono *obbligati*: questa obbligazione nasce solo da

(*a*) Bentham Oeuvres T. I. pag. 47 e 566.

quella legge positiva che istituì il matrimonio: 3. e la più bella pruova che non vi è obbligo naturale è la istituzione della legge positiva. 4. Che la naturale esistesse, sarebbe dappertutto; nè vedremmo perire alla Cina i figli esposti, o alla nuova Zelanda mangiati dalle madri. 5. Ammessa poi la legge naturale, chi potrà più resistere a' fanatici, che con tal legge vorranno abolire ogni dritto de' Sovrani a comandare? 6. Meglio farebbero i difensori della legge naturale a mostrarci *il piacere* che essa apporta; di che saremmo tosto persuasi (Bentham).

R. Un empio, un ateo, se si mette a ragionare, certo non può ammettere *legge naturale* non ammettendo legislatore, come poco anzi è detto alle sue ragioni.

R. 1. *Dist.*: le facoltà non sono leggi, *conc.*: non sono indizio di legge ossia di volere del Creatore, *nego* [8. m.].

2. Nego il supposto, cioè che possa un legislatore *obbligare* senza una legge anteriore che *obblighi* ad obbedirlo. D' onde avrà egli la forza di legar le volontà e gli intelletti, se non precede un altro diritto e dovere? Da benefizii? io posso non curarli: dalle pene? queste mi violentano, ma non mi obbligano. Se il Bentham confonde *obbligare* con *allettare costringere violentare*, egli non capisce la lingua volgare.

3. La legge positiva dimostra che l'uomo può trasgredire l' obbligazione naturale, appunto come la *pena* dimostra che può trasgredire l' obbligazione positiva. E tanto è assurdo negar la legge naturale perchè confermasi colla positiva, quanto negar la positiva perchè confermasi colla sanzione.

4. Ma oltrechè dalle trasgressioni non può inferirsi la non esistenza della legge, da quanto si disse sull' origine della idea di dovere, è chiaro che nascendo questa e legando l'uomo a proporzione che

egli conosce e il primo principio, e le sue generali conseguenze, e le speciali e le singolari applicazioni [39], può molte volte accadere che l'uomo mal comprenda queste [40. 1. 11.] benchè ammetta e il principio e le dottrine generali (*a*). Ognuno dunque ammetterà che si deve esser giusto, benchè differisca dagli altri nel chiarire ciò ch'è giusto. E in vero che mai fa il Bentham co' suoi quattro volumi, se non insegnarci che l'Inghilterra, la Spagna, la Russia, dovrebbero abolire il loro codice, ed accettare il suo? Evvi dunque un dovere anteriore al codice, anche secondo Bentham.

5. Se il Bentham vuol dimostrare che l'uomo, usando male la ragione naturale, può errare nell'apprendere la volontà del Creatore, ha ragione: e per questo è necessaria moralmente la rivelazione.

Ma se vuol mostrarci, che tutto è ugualmente buono o reo, giusto o ingiusto agli occhi della Ragione; che questa non può trovar motivo di approvare o disapprovar certe azioni; perchè sta egli scrivendo morale e dritto? Potrà abusarsi del nome di *legge naturale!* E non potrà abusarsi anche del nome di *utilità ben intesa?*

6. I difensori della legge naturale non ne recano in prova *il piacere*, giacchè anzi la difendono contro il piacere: ma ne mostrano *la utilità*, [37. v.]: questa stessa però non è presso loro una *causa* di obbligazione, ma solo un *indizio* del voler supremo, vera origine della obbligazione. Non dicono come gli utilitarii: « La temperanza giova a goder meglio i piaceri: dunque *devete* praticarla »: giacchè codesto argomento nulla proverebbe se l'intemperante rispondesse: « il maggior piacere è l'intemperanza; dunque *non debbo* sacrificarla per un piacere

(*a*) V. Vico Sc. Nuova T. I. Lib. 2. § IV. pag. 70. segg.

minore ». No: i difensori della ragion naturale dicono: « Il Creatore volle la conservazione di ciò che creava; or la temperanza è mezzo di conservazione; *dunque è voluta dal Creatore*: *dunque è obbligatoria* ».

VI. Contro l'altra parte del medesimo corollario. La legge naturale è mutabile, giacchè 1.° ella è fondata sulla creazione: or Dio fu libero nel creare: dunque fu libero nello stabilire la legge di natura (Puffendorf). 2.° Infatti si osservano delle mutazioni nella legge naturale; per es. nella famiglia di Adamo non fu vietato il matrimonio fra fratelli e sorelle; nella Scrittura si legge permesso, anzi comandato di uccidere il figlio, ec.

R. alla 1. prova, *dist. la maggiore*: la legge naturale è fondata sulla creazione in quanto alla *realtà concreta*, *conc.*: in quanto all'ordine *universale*, *nego*. Parimente *dist.* la *min.* Dio fu libero nel rendere esistente l'ordine concepito, *conc.* nel fare che l'ordine concepito fosse disordine, *nego*. *Dist. così il conseguente*: dunque fu libero nel dare esterna realtà all'ordine concepito dalla sua Sapienza, *conc.*: nello stabilir relazioni contrarie a quest'ordine, *nego*.

Ma in tal caso converrà dire che l'*essenza delle cose* legasse l'operare divino; il che è un soggettare il divino operare ad un altro ente necessario; e così creare un *Fato*, un altro Dio superiore al Creatore (*a*).

R. Dist. la 1. *proposizione dell'istanza*. Converrà dire che l'essenza delle cose legasse l'operar divino in quanto ella è contenuta nell'*Essere* necessario, *conc.*; in quanto da lui si distingue, *nego*. *L'essenza logica*, di cui parla l'obbiezione, non è se non il complesso di que'primitivi caratteri che determina-

(*a*) Sagg. Teor. nota XXVII.

no l' essere di una cosa: se questi caratteri sono la forma determinante quell'*essere*, è chiaro che senz'essi ripugna che la cosa *sia*. Ma per qual motivo ripugna? perchè ripugna che l'*Essere non sia*, e che il *non essere sia*. L'essenza dunque delle cose ha la sua radice nella natura dell'*Essere*, cioè Dio medesimo. La necessità dell'*essenza* epperò dell'*ordine* lor relativo non nasce da un fato distinto Dio, ma dalla natura di Dio medesimo; il quale appunto per questo non è libero a cangiar l'ordine, perchè non è libero a cangiar natura, nè a conoscerla in sè o volerla diversa da quel che ella è realmente.

Alla 2. Neghiamo che la legge di natura cangi in sè, benchè cangiar possa nella sua applicazione. Imperocchè altro non essendo la legge di natura se non *il dovere di custodire* l'ordine [27] a noi manifestato dalla ragion naturale; ed essendo impossibile che cessi questo *dovere di custodir l'ordine*, è impossibile che cangi la legge di natura.

Ma l'ordine essendo la *riduzione di cose varie ad una qualche unità*, secondo che le *cose varie* si suppongono modificarsi, anche l' ordine dee ricevere applicazioni diverse. E qual'è la norma di tal diversità? Essendovi nell'universo subordinazione di ordini più o men particolari all'*universale*, il qual è nel *creato* il bene Supremo; è chiaro che dal supremo deriva agl' intermedii la ragion di *ordine* e di bene. [14] Dunque l'ordine secondario, se talora per accidentali combinazioni perda la sua subordinazione al primario, cesserà di essere *ordine* in quelle circostanze.

Così il matrimonio è *ordinato* al fine del Creatore quando produce moltiplicazione nella specie, tranquillità ed onestà nelle famiglie, educazione vigile della prole, ec. Quest'*ordine*, quando molte son le famiglie, non si otterrebbe se fosse lecito fra pros-

simi consanguinei il maritaggio (*a*), mentre nella famiglia *sola* di Adamo sarebbe accaduto il contrario. Dunque *per custodir l'ordine* si vietò poi ciò che si comandò prima.

Così pure *l'ordine* fra uguali vuole la inviolabilità della vita; ma questa inviolabilità cessa in ragione di *ordine più universale* non solo rispetto a Dio, ma anche rispetto alla società, anzi perfino rispetto all'individuo ingiustamente assalito (*b*). Dunque l'ordine che vieta l'uccisione fra uguali, non la vieta sempre fra disuguali.

VI. *Contro il coroll.* 1. *della V. prop.* [40]. Sembra assurdo che possa ignorarsi la legge naturale, giacchè 1.° essa non è altro che la ragione applicata all'operare; or, la ragione parla a tutti. 2.° Se potesse ignorarsi la voce di ragione l'uomo non avrebbe facoltà di giugnere al suo fine: il che è assurdo, giacchè il fine è quell'obbietto appunto a cui colle sue facoltà tende natura.

R. 1. È assurdo che s'ignorino i primi principii, *conc.*; le conseguenze, *nego*. Anzi 1.° sarebbe assurdo che queste si conoscessero tutte attualmente, giacchè le conseguenze non hanno fine, e l'infinito attuale non cape in mente umana. 2.° Egli è moralmente impossibile che nella deduzione successiva non intervenga errore.

Alla 2. *dist.* Se potesse ignorarsi ne' principii, *conc.*; se sol nelle conseguenze, *nego*. L'ignoranza nelle applicazioni non toglie alla mente la generica cognizione dell'ordine: dunque nè alla volontà l'amarlo. Or la volontà che ama l'ordine tende al suo fine [26]. Dunque può giugnervi.

VII. *Contro il coroll.* III. *della* VI. *prop.* [43]. La

(*a*) V. Saggio ec. P. V. c. 8.
(*b*) Ivi. P. 2. Cap. 4. n. 385 §.

ragione umana è regolatrice dell' umano operare; dunque la ragione individuale è regolatrice dell'operare individuale. Or la regolatrice non può esser regolata. Dunque non solo non è prudente ma nè anco lecito sottoporsi contro il sentir proprio al sentire altrui.

R. 1. La ragione umana è regolatrice allorchè non erra, *conc.*; allorchè erra o conosce probabilmente di poter errare, *sudd.*: è allora regolatrice in quanto suggerisce di ricevere lume da'saggi, *conc.*; in quanto dal Creatore è stabilito che si siegua il suo errore, *nego.*

2. È regolatrice suprema cioè *regola, nego*; è regolatrice secondaria, cioè *promulgatrice* ed *applicatrice* della regola suprema che è il volere della Sapienza infinita [37, IV.], *conc.* Da quanto altrove si disse [26. seg.] è chiaro esser volere del Creatore che *l' uomo serbi l' ordine*; questa legge è nostra regola, e la ragione ne è *promulgatrice*. Ma non basta che la ragione *promulghi* questa legge astratta: siccome l' ordine dee serbarsi nell' operar concreto, ci vuole un governante il quale applichi le nozioni astratte di ordine 1. alle creature materiali ricavandone le leggi fisiche dell' ordine mondiale; 2. alla coscienza individuale, drizzandola ad operare con quei mezzi che dall'ordine mondiale vengono chiariti opportuni al fine.

Così, per esempio, stabilito che debbo serbar l'ordine, ed osservato un fatto naturale che l'ubbriachezza nasce dal vino e toglie l'uso della facoltà *ordinatrice* delle azioni, mi avveggo l'ordine riuscir impossibile al crapulone; ecco la prima applicazione della ragione all'ordine mondiale. Osservo poi un fatto individuale, ed è che la tal quantità di vino è per me bastevole a tormi di senno, e ne deduco l' applicazione individuale della legge di temperanza.

La ragione è dunque *promulgatrice* ed *applicatrice* della legge di ordine, e così può dirsi regola secondaria; ma la regola primaria è la legge.

§. II. *Epilogo del §. precedente.*

48. Abbiam chiarito riguardo alla facoltà conoscitrice dell' ordine morale:

I. Che essa risiede nell' intelletto:

II. Che l' intelletto applicato a' giudizii pratici dee sentenziare se l'azione sia *doverosa* o almen *lecita*:

III. E pronunzia tal sentenza, conoscendo il fine dell' ordine universale, e la tendenza dell' atto a quel fine:

IV. Questa sua sentenza *diretta* può essere più o men probabile o certa: ma l'uomo per ben operare dee sforzarsi di avere almeno per via di *riflessione* un giudizio certo dell'onestà di quell'atto che vuole imprendere.

§. III. *Della volontà in ordine all'atto umano* (*a*).

49. Vedemmo qual sia l' influenza morale dell'intelletto; esaminiamo quella della volontà, cioè della tendenza al bene ragionevole. Questa renderà l'atto tanto più proprio del soggetto agente, ossia tanto più *umano* [4. 1.] quanto meno ella dipenderà dal primitivo impulso di natura e dalla impressione degli obbietti esterni [10.]. Esamineremo dunque in primo luogo qual *dominio* la volontà eserciti intorno all' umano operare, ossia quanto l' operazione dello uomo sia *propria* di lui, ossia *libera*.

Nel qual proposito notate che *libero* è in materia morale il contrapposto di *necessitato*, come in meta-

(*a*) Saggio Teor. c. 3. c 7.

fisica *contingente* è di *necessario*: vale a dire *libero* è chi può non fare, come *contingente* chi può non essere; *necessitato* è chi non può non fare, come *necessario* chi non può non essere.

Il *non poter non fare* può nascere o dalla natura, essenziale principio di movimento interno; o da qualche esterna causa necessitante. La tendenza essenziale di natura è sempre *necessitante*, talchè Dio stesso nel sommo grado di libertà, pure non può non conoscersi, non amarsi, non ordinare a se solo ogni suo atto, come la sua natura esige.

La causa necessitante esterna può operare o secondo natura o contro natura: l'impulso contro natura si dice *violenza;* e questa può necessitare movimenti contrarii alla tendenza naturale, ma non mai *necessitare* la tendenza naturale: onde *ripugna che la volontà* (tendenza naturale) *sia violentata.*

L'impulso secondo natura può muovere una facoltà attuandola col presentarle l'obbietto [4. VII.], il quale se sia l'obbietto suo *proprio* e *adeguato* non potrà non muoverla [4. VIII.]; e in tal caso la facoltà sarà necessitata.

Quando trattasi dunque di libertà umana non si domanda se la volontà sia libera da violenza, nè se da natural tendenza necessaria: ma se questa natural sua tendenza determini ogni suo atto, come gli atti di altre facoltà sono determinati tutti dalla presenza del loro obbietto.

50. Prop. 1. La volontà umana è libera, non nel tendere al *Bene* ossia alla *felicità*; ma nel determinarne il reale obbietto, e i mezzi che vi conducono.

1. *Prova* di tutta la proposizione è l'intimo senso attestato dal linguaggio e dal fatto di tutti gli uomini i quali parlano di giusto, lodevole, biasimevole ec. Si consigliano, comandano, deliberano ec. Tutto

ciò suppone l'idea di idea di libertà in quei medesimi che con parole la negano.

2. *Prova parziale della 1. p.* Ogni facoltà è necessitata a produrre il suo atto dal proprio obbietto adeguato [4. VIII.] Or il *Bene* ossia *felicità* è proprio adeguato obbietto della tendenza ragionevole, ossia volontà [22. seg.]. Dunque la trae necessariamente.

Prova della 2. p. Nessuno de'beni che l'uomo conosce qui in terra presenta alla volontà il *bene* nella sua pienezza. Or la facoltà non può essere necessitata se non dal suo obbietto adeguato che a lei si presenti [4. VIII.]. Dunque nell'oprar reale la volontà è libera.

Dimostriamo la maggiore e generalmente e *specificamente.*

1. *Generalmente.* Qualunque sia l'apprensione dell' uomo, mai non ne cangia la natura, composta di spirito e di senso; epperò mai non cessa l' idea di due beni fra loro onninamente distinti, bene spirituale; bene sensibile. Dunque mai non potrà l'uomo ouì in terra ravvisar tutto il bene in un solo oggetto.

2. *Specificamente.* Ogni bene o è materiale o spirituale. Il primo è essenzialmente incapace di saziar l'anima, è facile a perdersi, è limitato nel godersi, è condannato a finire: dunque non racchiude il *Bene* nella sua pienezza. Il bene spirituale o si riguarda nell'interno dell'uomo ed è limitato e defettibile, onde non può tenersi pel *Bene* assoluto: o si riguarda esternamente in Dio che è il sommo Essere epperò anche il sommo Bene, e questo non può dirsi *presente* alla nostra mente, giacchè ne abbiam notizia sol *deduttiva*, e non *intuitiva*; conosciamo che egli è il sommo *Bene*, ma nol *veggiamo* nell'essere suo medesimo [25. seg.]. In nessun oggetto possiamo noi dunque ravvisar presente qui in terra il *Bene.*

51. Prop. II. La volontà allora è ordinata quando tende a ciò che la retta ragione le presenta qual bene.

NB. Retta è la ragione quando ne' suoi oracoli [37. seg.] è conforme alla intelligenza infinita.

Prova. La volontà è tendenza secondo ragione [40]: or ogni tendenza debb' essere determinata dall' apprensione proporzionata [13.] Dunque la volonta dee guidarsi dalla retta ragione.

52. Prop. III. La volontà umana va soggetta ad una specie di necessità finale, che non le toglie la libertà.

Prova della 1. *p.* La volontà non può cangiare le proporzioni che passano tra mezzo e fine, dunque, adottato un fine, ella è necessitata a certi mezzi.

Prova della 2. *p.* Ella non è necessitata al fine concreto [51]. Dunque nè anche ai mezzi.

NB. Questa necessità morale che non toglie la libertà, suol dirsi obbligazione.

53. *Quest.* Se la volontà non è necessitata da verun oggetto determinato, domanderà taluno come ella giunga a determinarsi, mentre una potenza essendo per sè *inerte* non può da sè sola determinare il proprio movimento [4. v.], e lo obbietto non è sufficiente a determinarlo nella volontà?

R. La tendenza universale al bene, benchè non determini la *direzione* del movimento, pure è realmente un atto ossia una *attualità generica*, la quale non dee confondersi colla facoltà *inerte*, come la *tensione* del vapore già condensato nella macchina del piroscafo non dee confondersi col *potere* di tendersi che si trovava nel congegno e ne' combustibili prima, che vi si accendesse il fuoco. In quella guisa dunque che il battello già trovasi in *atto* di muo-

versi, quando la tensione è prodotta, benchè possa intanto e sospendere e guidare a sua posta il proprio corso; anche la volontà si trova *in atto* di muoversi per l'impulso al bene universale, benchè possa volgere a suo talento questo impulso o verso una parte qualunque, o anche verso la sospensione del muoversi, considerando anche questa come un bene particolare. Nel qual paragone notate che, come è impossibile la direzione senza impulso, così è impossibile l' impulso non determinato a qualche direzione: onde vedete ripugnar fra questi due principii ogni anteriorità di tempo (benchè possa notarsi anteriorità di natura); epperò mentre la facoltà di tendere al bene (volontà) vien posta in giuoco dalla apprensione del bene in genere, ella dee volgere questa così attuata tendenza, o ad un obbietto già prima determinato, o alla ricerca attuale di un obbietto da determinarsi per via di discorso, essendo proprio dell'uomo cercare per discorso quando non contempla per intuizione mediata o immediata.

Nel determinare poi questa direzione de' suoi atti la volontà può mirare o *al fine* concreto o *ai mezzi*. Rispetto *al fine* ella può scegliere fra tutti i beni che cagion le presenta, facendo che essa dica di qualunque di essi « *qui sta la mia felicità* » nel quale atto, come ognun vede, concorrono ragione e volontà (senza che, l'atto non sarebbe umano): ma se la volontà è ordinata, si rassegnerà alla ragione pronunziante secondo il Vero, suo legittimo regolatore; se disordinata, la costringerà a negar sè medesima, ed a pronunziare secondo l' istinto sensibile (*a*). Dal che apparisce 1. che l' ultimo atto del-

(*a*) Chiamiamo sensibile qui ogni impressione soggettiva, opposta al vero obbietto ed assoluto: onde il sensibile non si limita al sensuale.

l'intelletto in ordine all' operare partecipa della libertà del volere: 2. che ogni rea determinazione dell'obbietto finale contiene una menzogna nell'intelletto (*a*), ed un recesso dal vero fine nella volontà.

54. Determinato il fine l'adottar mezzi diviene necessità, ma ancor rimane di scegliere o questi o quelli, se pure alcun mezzo non apparisce evidentemente necessario, ogni altro escluso [36], al fine già adottato: e questa necessità di mezzi tanto durerà, quanto durerà nella volontà la determinazione del fine particolare. Siccome però la perpetua mobilità dell'uomo o dell'universo che lo circonda porge alla volontà, e nel morale ordine e nel fisico, continui incentivi a variare la determinazione (a'quali incentivi il resistere è *costanza*, se prima il fine era secondo ragione; *ostinazione* se contro ragione): così anche dopo aver costituito la propria felicità in un oggetto, ella è libera sempre di traslocarla in altro.

Avvertite poi che i mezzi ponno dividersi in esterni ed interni, ovvero *obbiettivi* e *subbiettivi*; i primi sono determinati dall'ordine mondiale, i secondi dall'individuale, che deve a quelli applicarsi. Così chi abbraccia per suo fine reale e concreto il possedimento di Dio, abbraccerà *per mezzo* obbiettivo la pratica della virtù nei singoli suoi atti: a praticar la virtù dovrà poi applicare soggettivamente or l'intelletto meditando, or il corpo faticando, or i sensi, la immaginazione ec.

55. Talchè tutto il procedimento di ciascun atto umano può ridursi più o meno esplicitamente a questi gradi: 1. conoscere e volere, prima genericamente, poi singolarmente, un obbietto di feli-

(*a*) *Mentita est iniquitas sibi.*

cità: 2. conoscerne e volerne similmente i mezzi esterni: 3. conoscere e volere l' uso delle facoltà subbiettive applicandole all'obbietto.

56. Coroll. I. Gli atti umani sono *moralmente imputabili* all'uomo operante, giacchè *imputare* significa attribuirli come effetto ad una causa; *moralmente* significa il rapporto di direzion finale [26. N. B.]: or l'uomo *è causa di tal direzione*: dunque n'è imputabile.

— II. Dio non è autor del peccato, benchè produca nella volontà l' universal tendenza, che da lei viene stravolta nel peccare: anzi dal canto suo Egli la spinge *al Bene*.

— III. La volontà che determina la sua felicità in un obbietto, ove non è, si pone in una specie di *necessità finale* di aberrare in tutte le altre operazioni dal vero suo fine per quella tendenza appunto che a vera felicità la condurrebbe giusta gli eterni disegni: talchè ogni spinta al bene ella la cangia in impulso al male.

— IV. Finchè la volontà persiste nel cercare qual suo fine il piacere, ella si mette da sè nella impossibilità di ottenere il vero suo fine, e la felicità. Onde se dopo morte la volontà continua (come spesso accade in vita) ad amare il piacere, mentre pur ne detesta i danni di mal sensibile, ella condanna sè stessa ad essere eternamente infelice. Giacchè è necessità di natura che *chi non tende non giunga*.

Obbiezioni contro le dottrine precedenti.

57. I. *Contro la* 1. *proposizione* [50]. La prova della libertà dedotta dal senso intimo non dice altro se non che l'uomo opera *perchè vuole*, ma non dice che *possa non volere*. 2. Questa *coscienza di*

nostra libertà altro non significa se non esser noi ignari di altre molle segrete, che possono necessitarci ad operare (*a*). 3.° La volontà opera in forza del giudizio; or il giudizio è atto necessario: dunque la volontà è necessaria.

R. alla 1. *Nego l'asserzione.* Il senso intimo ci dice in molti casi che il nostro operare è necessario, come quando diciamo « 2 + 2 fa quattro, la giustizia è sostegno della Società, io voglio esser felice » ec. il senso intimo ravvisa dunque in noi due specie di azioni, *necessarie* e *libere.*

Alla 2. Stravaganza portentosa! il Bentham deridea pocanzi il filosofo che nella pazzia dell' Idealismo *non crede l' esistenza del fiume che gli sta innanzi agli occhi*; ed egli non crede alla libertà *che sente* per credere alle *molle ignote*! Con chi niega il valore della coscienza nell' attestare gli atti interni non è possibile ragionare, se non mostrandolo seco stesso in piena contradizione: di che i Logici (*b*).

Alla 3. *Dist. M.*: in forza del giudizio teoretico, *nego*: del pratico, *subd.* la parola *in forza*, cioè questo giudizio è richiesto come parte dell' atto umano, *conc.*; come causa determinante, *nego.*

L'uomo non può operare senza *un bene* a cui tendere: ma ostinandosi colla volontà nel disordine, può determinar *bene praticamente* ciò ch' ei vede *teoricamente* male facendo che la ragione giudichi l'*ordine disconvenire alla volontà disordinata* [43 IV.]: nel che la ragione dice vero, ma consiglia malamente, per colpa della volontà.

II. 1. Ogni uomo appassionato sentesi violentato dalla sua passione: dunque dal senso intimo apparisce falsa

(*a*) *Bentham. Traité des preuves judiciaires, c.* 7. (*Oeuvres t. II, p.* 254).

(*b*) V. Romano, Scienza dell' uomo inter. t. 2.

la 1. parte. 2. L' abito poi nel male diviene un legame irresistibile.

R. alla 1. *Nego l' asserzione.* Vi hanno casi in cui la veemenza della passione toglie l' uso di ragione: ed allora l' asserzione è vera: negli altri casi al più si sente un impulso *irresistibile* in un senso figurato, cioè *sommamente difficile* a reprimere. E così 2. Resistere all' abito è impossibile moralmente, *conc.*; assolutamente, *nego.*

III. Se l' uomo è libero, Dio potrà errare nella sua previsione, giacchè una causa libera è indeterminata fino al momento in cui si determina da sè, nè da sè potè determinarsi quando non esistea; nè essendo in sè indeterminata potè vedersi da Dio già determinata.

R. Nego il supposto che la previsione di Dio abbia il prima e il poi. In Dio si dà, non *previsione* propriamente, ma *visione eterna*, come Essere eterno ed immutabile (*a*)

Istanza. Checchè ne sia dell'incomprensibile essere di Dio, certo almeno, preveduta l'azione dell' uomo diverrà necessaria, giacchè necessario è ciò che non può non essere; or quest' azione non può non essere: dunque ella è necessaria.

R. Dist. la min. Non può non essere supposta la visione di Dio, *conc.*; non può non essere per necessità intrinseca *nego. Dist. parim. la conseq.* È necessaria estrinsecamente supposta la visione divina, *conc.*; necessaria intrinsecamente, *nego.* NB. Ogni visione di un oggetto è incomprensibile colla non esistenza dell'oggetto medesimo, ma non ne cangia la natura, e se l'oggetto è contingente, non divien necessario perchè è veduto (*b*).

È dunque inutile l' invenzione del Sig. Damiron

(*a*) Veggansi di ciò i Metafisici.
(*b*) V. il Saggio c. III, n. 53 e nota XV.

che divide la vita umana in epoche libere e *fatali*. Cotesto sistema, oltre il dimostrare una mente che non capisce le idee più elementari di metafisica, e confonde il *certo col necessario*; ha dipiù l' inconveniente d'incorrere in tutti gli assurdi del *fatalismo* e dell' *ateismo*, con quelle dottrine appunto con cui pretenderebbe evitarli.

IV. La volontà non può operare se non in quanto è conservata e mossa da Dio, prima causa di ogni essere e di ogni moto: or chi riceve d'altronde coll'essere il movimento non è libero ad operare: dunque l'uomo non è libero (*a*).

R. II. *Dist. la magg.*; non può operare se non mossa da Dio in quanto precisamente esso è *causa prima generale* ed *indeterminante*, *conc.*: in quanto causa *particolare* e *determinante* la direzione del moto, *nego* (*b*). Così distinguo la minore. Non è libero chi riceve un movimento *determinato*, *conc.*: chi riceve un impulso *indeterminato* a cui contemporaneamente esso determina la direzione, *nego*.

Certamente la volontà non potrebbe muoversi, se non esistesse e non venisse da Dio mossa verso il Bene in generale: Dio dunque è in quanto conserva nell'uomo la facoltà di tendere, e in quanto come Bene infinito la desta ad operare, è causa universale del suo moto. Ma poichè questo moto non può esser realizzato senza avere una direzione, e questa direzione viene determinata dalla volontà, la volontà è vera causa *morale* dell' azione, epperò è realmente *libera* [50. 56.]: e talmente libera, che molte volte, mentre da Dio vien sospinta *al Bene*, ella abbraccia, benchè sotto aspetto di bene, realmente il male.

(*a*) V. Moeller Symbolique pag. 64, e segg.

(*b*) V. in tal proposito il P. Daniel, X. e Lettre au P. Alexandre, nella P. s. finale.

Istanza 1. In tal caso divien falso l'assioma stabilito al principio [4. v.], che il puro potere, la pura facoltà non possa muoversi da sè; giacchè la volontà col *moto indeterminato* è realmente una facoltà che non opera, e però *inerte*.

R. Nego il supposto, che si dia realmente questo moto *indeterminato*: egli è questo un realizzare le astrazioni. La gravitazione o tendenza universale non ha per sè direzione reale determinata, anzi è in perpetua variazione di direzioni secondo la perpetua mutazione del sistema universale dei corpi: eppure possiam noi dire inerti i corpi sotto la sua influenza? no certamente, perchè la indeterminazione della gravitazione è solo nello stato di astrazione, ma nel concreto essa è contemporanea a quelle relazioni che determinano la direzione.

Ist. 2. La volontà sarà dunque necessitata dalle apprensioni di sua ragione, come i corpi dalle relazioni locali; e così, ecco perduta per altro verso la libertà.

R. Nego la illazione: la tendenza di un corpo all'altro è atto necessario per la natura del soggetto [9. seg.]: la natura della volontà essendo la indeterminazione ad ogni obbietto [22. seg.] la sua *attuazione* verso il bene infinito non ne lega la sua libertà se non quando ella o trovisi alla vista reale di esso bene, ovvero da sè medesima lo costituisca in qualche obbietto limitato, dicendo *qui sta la mia felicità* (nel qual caso però la libertà non è distrutta se non ipoteticamente, e conseguentemente all'anteriore libera elezione). In ogni altro caso la volontà coll'eccitamento del *Bene in generale è* bensì attuata; ma l'essere insieme determinata non è effetto se non della sua stessa energia interna, con cui fra molti beni particolari abbraccia questo o quello, giacchè in tutti la ragione le mostra *un*

bene, ma in nessuno *il Bene*: epperò tutti sono inclusi nella tendenza finale, ma nessuno l'adegua [4. VIII]. La tendenza al bene ossia alla felicità (la quale tendenza costituisce la natura stessa della volontà) data conservata e sospinta da Dio stesso *al Bene* all'*Essere* in generale, attua l'intelletto a ricercarne l'obbietto reale e poi i mezzi: or l'obbietto e i mezzi son contenuti nella generale idea di Bene: dunque la volontà già è *attuata* in modo da potervi tendere tosto che l'intelletto glie li avrà suggeriti; dunque senza perdere la libertà ella ha tutto ciò che ricercasi per determinarsi.

V. Contro la 1. parte della stessa prop. 1. La facoltà non è necessitata se non dalla presenza dell'obbietto; or *il Bene generale* non è presente alla volontà: dunque essa non può esserne necessitata.

R. Conc. la M.; *dist. la min.*: non è presente in modo reale obbiettivamente, e concreto, *trasm.* (*a*) per modo di apprensione mentale ed astratta, *nego*. *Dist.* parimenti la conseguenza: non può esser necessitata ad un'azione determinata e concreta, *conc.*: ad una tendenza indeterminata, *nego*.

Il bene nella generale apprensione della mente fa che la volontà senta un bisogno indeterminato e confuso di ottenerlo, come l'*Essere* sotto ragion di *Vero* fa che l'intelletto senta quella tendenza indeterminata a conoscerlo, che suol dirsi *curiosità*, e che tende al vero in un modo indeterminato e confuso, conoscendo, sì, che esiste, ma non conoscendo qual sia in sè.

II. Contro la II. p. Par falso che la cognizione anche sol *dedultiva* di Dio qual sommo Bene non ne-

(*a*) Dissi *trasmetto*, perchè secondo la teorica del Gioberti la risposta potrebbe modificarsi: ma a me non occorre entrare sì addentro nella sublime Ontologia.

cessiti la volontà: imperocchè la volontà è natural conseguenza dell'intelletto: dunque se l'intelletto è necessitato, necessitata debb' essere la volontà. Or l'evidenza deduttiva necessita l'intelletto a riconoscere in Dio il *bene assoluto*: dunque anche la volontà ad amarlo.

Negata l'asserzione, alla prova rispondo distinguendo la 1. premessa: la volontà è natural conseguenza dell'intelletto in quanto senza intelletto non si dà volontà, *conc.*; in quanto la volontà procede assolutamente coll'intelletto: *sudd:* coll'intelletto intuitivo del Bene sommo, *conc.*; col deduttivo, *nego.* L'evidenza deduttiva necessita l'intelletto in quanto la conseguenza vien da lui contemplata ne' principii da cui necessariamente risulta; ma se questa divelgasi da quei principii perde tosto la sua forza necessitante: dal che apparisce che l'intelletto *non ha realmente presente per sè* la verità dedotta, ma solo i principii da cui la trae ed in cui la rimira. Dunque non può realmente dirsi che egli *la presenti* alla volontà come obbietto che necessariamente la muova. Esso *le dice* che il Ben sommo è in Dio, ma non glielo presenta; *le dimostra che è, non glielo mostra qual' è.*

§ IV. *Delle passioni ossia dell'influenza delle facoltà sensitive* (*a*).

58. Intelletto conoscente e libera volontà, sono propriamente le facoltà *specifiche* dell'uomo epperò dell'atto umano. Ma non dobbiamo dimenticarci che l'uomo è *composto*, che è *animal ragionevole*: epperò a chiarir pienamente l'idea dell'operare umano, anche nel sensitivo dobbiamo esaminar l'influenza.

(*a*) V. Saggio Teor. c. 7.

Nulla diremo dell' *apprensione* sensitiva nelle varie sue modificazioni d' immaginazione, memoria, sensazione ec.: giacchè questo gran meccanismo vitale essendo ordinato a servizio della ragione [20], già l'abbiam presupposto parlando della influenza della facoltà conoscitrice.

Direm dunque solo della *espansione* ossia tendenza *sensitiva*, la quale nelle varie sue diramazioni produce quei movimenti, cui nominiamo *passioni*, allorchè l' eccitamento ne riesce gagliardo a segno di produrre anche nell'organismo una certa esaltazione di irritamento, un certo orgasmo più o meno violento. Chi parlò o scrisse in materia morale declinò non di rado ad eccessi opposti or condannando assolutamente or assolutamente canonizzando ogni passione. Noi non avremo molto che dirne, giacchè la nostra dottrina in tal materia si deduce chiaramente da'principii già stabiliti.

59. Prop. 1. Le passioni sono per sè un bene dell' uomo, quando egli voglia usarle rettamente, volgendole all'onesto. La proposizione abbraccia tre parti: 1. Le passioni sono un bene: 2. dell'uomo: 3. debbon volgersi all'onesto.

Prova della 1. *p.* Ogni tendenza è effetto naturale della apprensione, e tende al fine voluto dal Creatore [5. 13.]: or questo è il vero bene dell' universo [6. III]: dunque anche la tendenza sensitiva ossia la passione tende al bene, epperò è buona ossia partecipa al bene [12. 3. VIII].

Prova della 2. *p.* L'uomo per operare abbisogna dell'organismo doppiamente, e in quanto eseguisce all'esterno il voluto e in quanto desta all'interno e le facoltà presentando loro obbietti. Dunque è un bene per l' uomo l' avere stromenti a muovere con vivacità l'organismo. Ma le passioni sono gran mez-

zo a dargli questo eccitamento vitale, che aumenta sì vigorosamente le forze. Dunque esse sono per lui un bene.

Prova della 3. *p.* Ciascuna delle passioni tende ad un bene suo proprio, che non è tutto il bene della natura umana: or le tendenze secondarie allora soltanto sono un bene del soggetto, quando vengono subordinate alla tendenza naturale, che nell'uomo è verso l'*onesto* [14. III. 26]. Dunque le passioni denno subordinarsi all'onesto.

La maggiore è dimostrata dalla osservazione puramente empirica che può filosoficamente classificarsi colle seguenti avvertenze.

60. I. La tendenza verso il bene può eccitare il soggetto o direttamente verso l'obbietto o verso un ostacolo che si frapponga al conseguimento: quindi passioni or dirette or reattive.

II. La tendenza *diretta* può considerarsi or come *accesso* al bene desiato, or come *recesso* da quello stato di privazione [3. VIII.] che suol dirsi male. La passione potrà dunque destarsi sotto questi due aspetti, cioè per recedere dal male, per tendere al bene. E in questo doppio movimento ella potrà avere tre termini: il *nascere*, il *correre*, il *giugnere* [6. IV]. *Compiacenza*, *desiderio*, *contentezza* sono i nomi della tendenza in questi tre gradi progressivi: *odio*, *abborrimento*, *tristezza* i nomi de'tre gradi nel recesso.

III. La passione reattiva può mirare l'ostacolo al bene come o superabile o insuperabile, e sarà *speranza* o *disperazione*; può mirare l'imminenza del male come o vincibile da sforzo di reazione, o invincibile, e sarà *audacia* o *timore*; può reagire contro un male già piombatole addosso, e sarà *sdegno*.

IV. Le passioni relativamente al soggetto possono

nell'uomo riguardarsi o in quanto appartengono alla parte animalesca sola; o in quanto appartengono all'uom ragionevole. Nella parte animalesca sogliono dirsi *appetiti* le passioni che tendono nell' interno del Creatore a conservare l' individuo o la specie: e queste per legge fisiologica si riproducono periodicamente per l' irritazione organica dopo essersi acquetate nell' obbietto: altre come sdegno, dolore ec., negli animali sono destate dagli obbietti secondo le varie circostanze che lor si presentano.

Nell'uomo ragionevole ambedue queste specie di passioni acquistano un'ampiezza e sublimità, di che ne'bruti non sono capaci; giacchè ajutato dalla ragione l'uomo può o rettificarne la direzione, o ampliarne l' obbietto, o continuarne la durazione. Dirizzandole al bene vero fa che divengano nobili e sante, ampliandone l'obbietto, e progettandolo nella durazione del tempo fa che eccitino con maggior veemenza e costanza.

Ciascuna di queste passioni, come ognuno può osservare per proprio sperimento, tende a quell'unico obbietto, a cui è destinata; epperò è *per sè* incapace di libertà e di scelta; onde l' uomo che a qualcuna di esse si abbandona è certo di non ottenere il suo fine che è l'ordine [27. III.]. Sol la ragione contemplando in queste varie tendenze gli intenti finali del Creatore, può assegnare a ciascuna il suo tempo e luogo conforme alla regola fondamentale dell'ordine [26. seg.].

61. Corott. I. Poichè le passioni sono un mezzo efficacissimo, debbono adoprarsi a proporzione della importanza del fine per cui l'agente può valersene: giacchè la forza dee proporzionarsi alla resistenza.

— II. Poichè producono nell' organismo una notabile alterazione, non debbono eccitarsi più di quanto

il fine richiede; giacchè ogni soprappiù va in danno dell' agente, non compensato da verun pro.

— III. Poichè esse mirano unicamente al loro obbietto particolare, esse tendono ad eccedere i confini prefissi dal *vero* bene del soggetto [8. II.]: dunque la ragione e la volontà debbono contenerle in limiti tanto più angusti quanto ne provano più gagliarda l' influenza. Quindi il dovere di spesso contraddirle per abituarle al freno.

§. V. *Abiti delle facoltà predette* (*a*).

62. Dopo quanto abbiam detto intorno alle tre facoltà adoperate nell'atto umano ancor ci rimane da contemplare un' altra specie di fatti che ci manifestano altra molla per cui la volontà viene aiutata a meglio operare. Penoso ed arduo riuscirebbe l'operar dell'uomo se ad ogni suo atto lunghi consigli e validi sforzi dovessero precedere per muovere la indeterminazione natia della volontà. Ad agevolare i suoi movimenti nuovi mezzi le somministrò il Creatore nella forza dell'abito. Soggetto piuttosto di empirica osservazione, che di disputazioni filosofiche.

L' *abito* è una disposizione costante per cui la natia indeterminazione di un essere [9] viene a propendere più ad uno, che ad altro atto di quelli che per natura gli si confanno. Dal che si vede gli *abiti* dover esser propri di quelle classi di esseri, che nella natia lor forma hanno qualche elemento indeterminato di operazione [9.], quali sono i viventi, compresivi i vegetabili.

63. La *causa* degli abiti è triplice; vale a dire, 1. la *capacità* di abituarsi senza cui l'arte non giova;

(*a*) V. Sagg. Teor. c. 7. n. 168 segg. e c. 10 n. 280 e segg.

2. l'*intelligente* che adopera l'arte per far contrarre abitudine; 3. l'*atto*, e per lo più atto reiterato: giacchè sebbene vi hanno certi abiti che si acquistano anche senza replicare l'atto; i più nascono solo col reiterarlo, e tali sono gli abiti morali, ove dee vincersi la perpetua ripugnanza del sensitivo.

L'abito acquistato diviene quasi, parlando men propriamente, una nuova facoltà, ed ha per conseguenza la proprietà delle altre facoltà in grado maggiore o minore, secondo che più o meno è divenuto gagliardo. Quindi è che all'apparire del suo obbietto ci si muove; e questo movimento è suo bene, e giungendo al suo scopo vi si quieta [3 e 4]; il che si esprime dai moralisti con quell'aforismo « l'abito fa operare con *prontezza facilità e piacere* ». E questi sono *effetti* dell'abito.

Dissi l'abito *quasi* nuova facoltà *parlando impropriamente*; perchè, parlando a rigore, esso è *proprietà* della facoltà e non già *facoltà* novella; scema la indeterminazione, non trasmuta l'obbietto da cui la facoltà si specifica [4. x.].

64. Quindi si comprenderà quanto pro aver possa l'uomo dalla capacità di abituarsi impiegandola a rendersi *agevole pronto* e *piacevole* l'operar rettamente; coll'usar dapprima qualche sforzo a replicarne gli atti, questi gli diverranno a poco a poco, quasi connaturali, senza nulla perdere del loro merito, giacchè essendo l'uomo causa degli abiti è causa pure de' loro frutti. Ma per la stessa ragione a lui verrà imputato il frutto degli abiti rei finchè egli non prenda a sradicarli.

65. L'abito di ben fare sul dirsi *virtù*, di mal fare, *vizio*. È chiaro che la *virtù* è perfezione del soggetto; giacchè ella è una specie di *attuazione della*

capacità che ha il soggetto di contrarre abito; or ogni attuazione è perfezione della facoltà [3. v. VI]; epperò del soggetto in cui ella risiede, quando concorra al suo ben naturale [14. III.]; dunque la virtù è perfezione del soggetto (e il vizio per ragione contraria imperfezione). Nè solo ella è perfezione perchè dà alla facoltà ossia capacità di abituarsi l'attualità convenevole; ma anche perchè questa attuazione ne rende migliore in appresso tutto l'operare. La virtù è dunque = l'abito di operare secondo l'ordine =; la virtù morale = l'abito di operar moralmente secondo l'ordine =; nè alla virtù si ricerca o che lo atto sia difficile, o che sia solo in bene altrui, come dissero certi filosofi.

E poichè nell'operar morale dell'uomo tre specie concorrono di facoltà indeterminate, cioè facoltà conoscitrici volitive e sensitive, così tre specie avremo di abiti o buoni o rei, che ne agevoleranno o al bene o al male la determinazione. La facoltà conoscitrice per operar moralmente abbisogna di cognizione *universale* e di *particolare* [39]; ma l'*universale* essendo di obbietto *necessario* non è *per sè* indeterminata. La particolare sì; epperò la volontà, che in questa influisce gagliardamente, [53] può perfezionar la mente con l'abito di ben misurare il fine e i mezzi; il quale è detto *prudenza* (*a*).

La facoltà di volere può tendere o all'ordine o al disordine secondo che si lascia guidare da ragione o da passioni. L'abito costante di amar l'*ordine* porta il nome *generico* di *giustizia* il quale *specificamente* si applica all'amor dell'ordine relativamente ai diritti altrui.

Le facoltà sensitive tendono a distogliere la volontà dall'ordine per mezzo delle passioni, or col-

(*a*) Di questa materia abbiamo steso alcuni cenni meno laconici nel Saggio C. X.

l'allettamento del bene sensibile, or col timore del male [59 seg.]. L'abito per cui la volontà le infrena agevolmente, nel primo caso dicesi *temperanza*, nel secondo *fortezza*.

OBBIEZIONI.

66. I. *Contro la* 1. *proposizione.* Le passioni son male *per sè*, giacchè *per sè* tendono all'eccesso; or ciò che tende all'eccesso tende al disordine, epperò al male; ciò ché tende al male è malo. 2. Nè vale il dire che questo eccesso viene impedito dalla ragione, come non giova a mostrar buoni i ladri, il replicare che la giustizia li cattura, o che Dio li punirà.

R. alla 1. *Dist. la* 1. *parte della minore.* Ciò che tende allo eccesso tende al disordine se non trova nell'ordinatore il suo freno, *conc*; se lo trova, tende al disordine, *nego.* Tutto ciò che non conosce l'ordine, è incapace di osservarlo *per sè*: ma codesta incapacità non può dirsi tendenza al disordine, se non impropriamente, o riguardando l'ordine sotto il puro aspetto *materiale*; giacchè sotto l'aspetto *formale* di *ordine*, chi nol conosce nol viola.

2. Alla replica, *nego la parità.* I ladri son mali perchè conoscono e debbono esservare l'ordine: perchè reggesse la parità, converrebbe paragonar le passioni o alla vivacità, per es., de' cavalli che tendono a correre, o all'elaterio di una molla che tende ad equilibrarsi: ottimi l'uno e l'altra, se non eccedano i termini prefissi dal cocchiere o dall'orologiajo.

II. Contro il coroll. III. 1. L'uomo non dee scemare la somma totale della propria felicità: or ogni appagamento delle passioni è un momento felice aggiunto a tal somma: dunque deve appagarle quanto è possibile, ed invece di scemare i bisogni cercare

i mezzi di moltiplicarli e soddisfarli (Gioja). 2. Ed a questo appunto mira la rigenerazione preparata dai filantropi progressisti: essi preparano una epoca di ordine in cui si godrà tutto il bello della virtù senza bisogno di mortificazione (S. Simon; Fourrier ec.), 3. la quale è una violazione evidente delle leggi di natura, ed un oltraggio ad un Creatore, che è tutto amore e bontà. (Damiron, ec.) (*a*).

R. alla 1. Nego il supposto che la felicità sia una *somma*, e somma di *appagamenti delle passioni* [59]. La felicità è il possedimento di tal bene che pienamente accheta le brame: or una *somma* mai non accheta l'uomo, giacchè ad ogni somma può aggiungersi una unità, e questa sola brama basta a squilibrare il riposo della volontà. Ad una somma poi di appagamenti brutali manca il primo elemento umano, l'ordine, la ragione [26].

Alla 2. potremmo rispondere che aspettiamo quella beata epoca per arrenderci; ma per rispondere direttamente basta osservare che la promessa de'Sansimonisti è o assurda o anti-naturale: *anti-naturale* se pretendono che in quell'epoca fortunata l'uomo più non avrà passioni: *assurda* se suppongono che o beni limitati appagheranno passioni illimitate, o passioni illimitate *senza comprimersi*, si limiteranno a' beni ordinati.

Alla 3. L'ordinarsi volontariamente secondo il disegno del Creatore, non può offenderlo, anzi l'onora: or questo disegno mostra che la ragione dee governarci, nè Damiron vorrà negarlo: dunque governar le passioni colla ragione è onorare il Creatore. Or ogni governo include l'idea *di legge* che comprime la smodata libertà: dunque la libertà smodata delle passioni dee comprimersi.

(*a*) V. Maret: Saggio sul Panteismo.

III. Contro l' idea data della virtù [65]. 1. Pare che la virtù ricerchi un obbietto difficile, come indica eziandio l' etimologia del nome (*virtus* da *vir* o da *vis*): 2. altrimenti ne seguirebbe che l' operar virtuoso non sarebbe nè lodevole, nè degno di ricompensa; giacchè chi opera per abito opera con facilità e con piacere: or le cose che si fanno con facilità e con piacere non possono ottener lode nè ricompensa. 3. Molto meno quelle che si fanno per interesse: or l'uomo che tende all'ordine per amor di felicità cerca il proprio interesse: dunque la virtù non può consistere nell'ordinar le azioni alla propria felicità. Dunque non consiste nell' abito di ordine.

R. Alla 1. L' etimologia è debole argomento per un filosofo; ma chi voglia curarlo, risponderà che lo abito di operar virtuosamente include la preparazione ad atti anche difficili, benchè l'atto in cui si occupa realmente sia in materia agevole anzi piacevole. Inoltre la virtù è *vis* perchè è dell'uomo *attivo*, cioé volente per arbitrio; mentre il piacere è del passivo cioè senziente per natural necessità.

Alla 2. *dist. la min.*: non meritan lode o ricompensa quando la facilità è *obbiettiva*, *trasm.*; quando dipende dal valor subbiettivo dell'agente, *nego*. Trasandai il primo membro della distinzione perchè è falso che un atto agevole non meriti lode se onesto, non premio se utile altrui; ma solo può dirsi che un atto obbiettivamente facile merita minor lode e premio che un altro ove l'obbietto abbia dell'arduo. Ma se un obbietto arduo divenga agevole per virtù dell'agente, allora questa forza morale apparisce doppia, come doppia apparisce fisicamente in colui che non solo solleva un gran peso, ma lo solleva con facilità.

Alla 3. La voce *interesse* suol prendersi in significato odioso, per esprimere la disposizione di colui

che è pronto a sacrificare l'altrui bene al proprio; od anche talora per esprimere l' amor de' beni limitati e *terreni*. Or colui che costituisce la propria felicità nell' *ordine*, tende al bene di tutti [14, e 26.] e a bene di ordine morale [26. segg.]: dunque non può tacciarsi di egoismo ed interesse. Lo abbagliante di questa obbiezione consiste in ciò: che si confonde la tendenza *diretta* della volontà colla *riflessione* su questa tendenza. Chi ama l'ordine, guarda alla bellezza di esso nel mondo intellettuale, e se ne compiace e vi riposa, essendovi nell'ordine creato proporzioni che si confanno colla natura dell'intelletto e della volontà: ma non dee dirsi però che egli riguarda ed ama direttamente il riposo: egli ama l'ordine, ed il riposarvi nasce appunto dall'amarlo, giacchè se non l' amasse non potrebbe trovarvi riposo. Ma quando la mente *riflette* che non può aver riposo senza quell'ordine, e considera questo riposo come *un bene* [3. VI.] ella non può non amare anche questo *bene*, purchè non la diparta dalle vie dell' ordine. Anzi se ella sia di quelle che si lasciano guidare da ciò che sentono piuttosto che da ciò che veggono, siccome il riposo ossia il godimento *si sente*, mentre l' ordine *si vede*, ella crederà che il godimento sia vero principio di tutto il suo muoversi, e il vero scopo del suo amore. Se non che riflettendo seco stessa che ella non vuole un piacere quando è *disordinato*, comprende tosto che l'ordine è il vero bene, a cui ella tende. Or nell' *ordine* ella si rimira *qual parte* dell' universo ed opera *come parte subordinandosi al Tutto*: dunque l'amor dell'ordine lungi dall' essere egoismo, e anzi il contrario.

CAPO III.

APPLICAZIONE DELLE DOTTRINE PRECEDENTI ALLA QUALIFICAZIONE GENERICA DEGLI ATTI UMANI.

ART. I. — Partizione.

67. Data una generale idea del *fine* per cui l'uomo deve operare e delle *facoltà* con cui opera a tal fine, consideriamo la relazione che passa fra questi due termini, e che costituisce quella che dir sogliamo *moralità degli atti umani* [26. NB.]. Essa può considerarsi e nelle idee e ne' giudizii morali: i giudizii poi possono riguardare o l'azione obbiettiva o la subbiettiva [39]. Nozioni morali, giudizii obbiettivi, giudizii subbiettivi: ecco la materia che tratteremo in questo capo, piuttosto in forma di corollarii dedotti dal già dimostrato, che in forma di nuova discussione filosofica.

ART. II. — Nozioni ontologiche di morale (*a*).

68. Incominciamo a dar delle *nozioni*; le quali sorgono in mente di chi contempla l'operare umano, or considerando la relazione *dell' atto coll' obbietto*, or quella *dell' obbietto col soggetto* or quella di questi *termini contemplati colla mente contemplatrice*: dalla prima nasce l'idea di *retto*; dalla seconda, di *buono*; dalla terza d' *imputabile* con quel che dalla imputabilità ne consiegue [56. I.]

Poichè la *moralità* altro non è se non la *direzione*

(*a*) V. Sagg. Teor. P. 1, c. 6. e P. 2. c. 3.

(26. NB.) di una azione al fine, si comprende che giudicar moralmente un atto vuol dire giudicare, se sia o no *diretto al suo fine*: onde l' idea del *retto* ossia del *dritto* è la prima che nasce nella mente allorchè ella vuol giudicare sulla moralità di un atto umano. Il quale vien detto atto *onesto* se è rettamente ordinato, *peccato* o colpa, se declina dall'ordine. Questa idea di *dritto* ossia *retto* e del torto, suo contrario, nasce dall' ordine che si manifesta nell' universo, e da cui l' umana ragione ricava qual sia l' intento del Creatore rispetto a ciascun atto da farsi [36. segg.]. Il quale intento siccome impone ad ogni uomo *un dovere*, è chiaro che le idee di *dritto* e di *dovere* sono amendue *parto dell' ordine*. L' *ordine* è bene di ciascun uomo, ed a ciascuno impone una moral necessità [52] di non allontanarsene, giacchè offender l'ordine è offender la ragione, la natura e divina e umana. *Il dritto* è dunque per sè *irrefragabile*, come *il dovere è invitabile*. Quindi si comprende come nasca in noi l' idea del *dritto umano*, vale a dire di un *potere* con cui un uomo può piegarne altri irrefragabilmente al proprio volere, senza far loro violenza, anzi traendoli secondo lor natura. L'ordine è quello che dà all'uomo un tal potere : allorchè un uomo conosce esser necessario *secondo l'ordine* che egli pieghi al volere altrui, egli è *obbligato* a piegarvisi ; e respettivamente allorchè egli può dimostrare altrui esser necessario secondo l' ordine che cedasi al proprio volere, egli ha il *potere secondo ragione* di ottenere il voluto piegando gli altri al proprio volere.

69. Coroll. 1. Fra il *retto* secondo natura e il *dritto* umano vi è gran differenza: il primo è causa del secondo : il primo si suddivide in *obbligatorio e lecito* [56]; il secondo è sempre *obbligatorio*.

— II. *Dritto e dovere* non sono sorgente d' inimicizia, ma cospirano correlativamente ad un bene comune, che è l' ordine.

— III. *Assolutamente* parlando il *Dritto infinito* del Creatore precede il *dovere umano*: nè può comprendersi questo se non relativamente a quello. Ma il *dritto umano è logicamente* posteriore al *dovere*, giacchè l' *avere dritto* nasce in noi dall' *essere* altri obbligati ad obbedire al Supremo Ordinatore. *Praticamente* poi ed in *concreto* l'obbligazione attuale di piegarsi al dritto umano è posteriore all' uso del dritto medesimo; giacchè se chi ha dritto non ne usa, il dovere non incalza attualmente.

—IV. Violenza, non può scemare il dritto, benchè possa violarlo: solo la volontà di chi lo possiede, o il cangiamento dell' ordine che lo sostenta, possono cagionarvi alterazione.

— V. Ogni dritto umano è appoggiato su qualche *fatto*; il quale, riguardato nell' ordine morale produce negli altri il dover correlativo, e dicesi *titolo*: mira poi ad un altro *fatto* da conseguirsi, che n' è la *materia*. I quali *fatti* tanto minor forza daranno al dritto e al dovere quanto saran meno evidenti; non potendo gl' intelletti esser legati dal vero ignoto. Si danno dunque dritti più o men *rigorosi*.

— VI. Tanto più gagliardo è il dritto, quanto più universale è l' ordine da cui nasce, giacchè la volontà preferisce ragionevolmente il maggior bene al minor (14. VI.). Quindi il bene onesto, diretto al fine ultimo ed universalissimo, costituisce il sommo dritto: il dritto alla *vita* è più gagliardo che gli averi con cui essa mantiensi: il dritto di molti è più gagliardo, *caeteris paribus*, di quello de' pochi.

— VII. Se due dritti si collidano intorno alla materia medesima, sarà sospeso il men gagliardo; giacchè non è *secondo ragione* che esso prevalga al più

gagliardo. Ma cessando la collisione, rivivrà; giacchè sussiste l' ordine da cui esso rampolla.

— VIII. Quando un *dritto* è stromento necessario per compiere un *dovere*, sarà dritto *inalienabile*: giacchè chi l' alienasse si porrebbe in necessità di violare il dovere.

— IX. Ogni dritto *certo* è per sè *coattivo*; giacchè è *potere secondo ragione*: or ciò che è secondo ragione può *secondo ragione* eseguirsi colla opera e la opera impiegata a necessitare altrui dicesi *coazione*. NB. Dissi *coattivo* per se, perchè in collisione con altri dritti può perdere tal proprietà.

— X. Dal fin qui detto si conoscono nel dritto i cinque seguenti elementi: 1. l'*ordine* da cui nasce; 2. *materia* a cui si applica; 3. *titolo* per cui si applica; 4. *persona* che lo possiede, 5. *persona* che ne riceve l' impressione. NB. Dissi *persona* sì il possessore sì il termine del dritto, perchè un essere che non abbia intelletto, non potendo cononoscer l' *ordine*, non può nè anche conoscere o *dritto* o *dovere*, che ne deriva.

70. Come dalla idea di *fine di un movimento*, destasi in noi l' idea della moral *rettitudine*, così dalla idea di *bene convenevole* secondo natura si desta la idea della *bontà morale*, ossia della *moral perfezione* sì dell' operante sì della sua operazione, in quanto li consideriamo partecipi di bene dovuto lor per natura [3. VIII.]. Siccome poi il *bene* nel suo generale aspetto, altro non è che l' *Essere*, e l' Essere può riguardarsi *genericamente* o in astratto, e *specificamente* o in concreto; così anche l' atto umano può dirsi buono sotto due aspetti, cioè *in quanto* è *atto*, e in *quanto* è *retto*. Nel primo senso ogni atto è buono (bontà che suol dirsi metafisica): nel secondo senso quello è buono soltanto in cui la volontà *tende al-*

l'ordine [27. III.] manifestatole per ragione, e questa è bontà morale. Dal che apparisce in qual senso possa dirsi che Dio coopera alle colpe umane [56 : II. 57. IV.]. Egli è causa universale dell'*atto*, vale a dire causa dell'atto in quanto è buono: questo atto universale può indirizzarsi ad un fine particolare reo, e questo atto reo può nell'ordine universale produrre un risultamento conforme all'intento dell'Ordinatore Supremo; il quale risultamento è *un bene* ed è opera di Dio. Ciò che abbiam detto del *buono* dicasi inversamente del *male*; *male* è la privazione del bene; la privazione del bene metafisico è mal metafisico: la privazione nella volontà è male morale, e mala costituisce la volontà e il suo atto, in quella guisa appunto, che il disordine nella economia animale, rende *ammalato* il corpo e *morbose* le sue funzioni.

Al qual proposito avvertite che siccome la *malattia* del corpo è tutt'altro che il *dolore* di cui è cagione, così il *male morale* è tutt'altro che *la pena* con cui si punisce. *Male* è il disordine delle funzioni, *dolore* la sensazione penosa che ne consegue.

71. La rettitudine e bontà dell'atto e i loro contrarii essendo imputabili all'agente [56. 1.] ne nasce in noi l'idea di *lode* e *biasimo*, d'*innocenza* e *colpa*: la *lode* chiusa nell'animo, dicesi *stima*; espressa con atti, *onore*; pubblicata a molti, *fama* o gloria. La *lode* per esser verace deve attribuire un bene *vero*, a chi *realmente* ne è causa; onde gloria e lode verace per l'uomo non è *propriamente* ed a rigore se non nell'ordine morale, giacchè qui l'uomo è vera causa operando con libertà. Le *lodi* date all'ingegno alla fortuna (prescindendo dal loro uso che appartiene all'ordine morale) non meritano a parlar da filosofo, il nome di vere lodi, giacchè questi beni

non sono sotto libera disposizione dell' uomo. Dite altrettanto inversamente riguardo alla *colpa*.

72. Se l' atto libero di un essere intelligente sia diretto in pro di un altro, la generica uguaglianza che noi ravvisiamo fra due esseri intelligenti ci desta la idea di *merito* e di *retribuzione*. Imperocchè se i due esseri sono uguali per natura, la natura richiede che sieno uguali: or chi dà e non riceve cessa d'essere uguale a chi riceve e non dà; dunque la natura richiede che chi dà riceva. E facendo una applicazione inversa, avrem l'idea del *demerito*, perchè natura esige che chi crebbe fuor di *misura* scemi a proporzione. *Merito* e *demerito* esprimono dunque la relazione che passa fra l'operante e colui che n'ebbe pro o nocumento: *retribuzione* esprime la qualità necessaria a restituire l'equilibrio fra loro: e dicesi *premio* o *pena* secondo che corrisponde al merito o al demerito.

73. Corott. I. L' esser *meritoria* un' azione non dipende propriamente dal *non essere obbligatoria*, ma dall'essere *utile*, e dal *non essere* stata compensata antecedentemente.

— II. L' uomo nulla potrebbe meritare dal suo Creatore cui l'oprar nostro non può recar pro veruno, se questi non gliene accordasse benignamente de' titoli. Ma poichè la divina Sapienza ha stabilito nell' universo un ordine di mezzi al fine, Ella da dritto a chi usa i mezzi di giungere al fine, e riceve in conto di *merito* l'osservanza dell'ordine, di cui ella è ordinatrice: giacchè la conservazion dell'ordine è *fine* epperò *bene* anche dell'ordinante.

— III. Ogni atto buono è *meritorio* in quell'ordine di cui osserva la legge: e le idee naturali di ordine impresse nel cuore umano fanno sì che ognuno ne

aspetti dall' Ordinator rispettivo la retribuzione ; e per quanto è da lui tenda a cooperarvi.

NB. L'uomo opera naturalmente nella sfera di tre ordini chiaramente distinti, benchè connessi e combinati fra loro : nell'ordine individuale, nel sociale, nell' universale : l' ordinator dell'individuo è la sua ragione, della società il superiore, dell' universo il Creatore. La *ragione* rimerita l'individuo colla *quiete* o col *rimorso* di coscienza, e tutte le facoltà cooperano a tal retribuzione o con quella armonia di funzioni animali e vitali che rendono prospero e vegeto l'uomo onesto, o con quel tumulto che turba tutte le funzioni vitali nell' uomo perverso. Il superiore rimerita il suddito o con premio o con pene ; e tutti gli associati colla stima o col biasimo. Il Creator rimerita o coll'acquisto della felicità o colla sventura estrema ; e l' universo coopera con quei beni che sono frutto dell'onesto e temperato vivere.

ART. III. — Giudizio della moralità' obbiettiva (*a*).

74. Stabilite le nozioni vediamo come esse debbono applicarsi agli atti umani considerati obbiettivamente, prescindendo da qualsivoglia individualità dell'agente.

Prop. 1. Gli atti umani ricevono la lor moralità obbiettiva dal loro *obbietto morale*, cioè 1. dalla materia operabile, 2. contemplata nelle sue relazioni coll'ordine, ossia col fine.

Prova della 1. *p.* Ogni atto è specificato dall' obbietto [4. IX.]. *Prova della* 2. *p.* La moralità è la direzione volontaria al fine : dunque prescindendo da tal direzione non può darsi moralità.

(*a*) V. Sagg Teor. P. I. c. 8.

75. Coroll. I. Tutte quelle azioni che possono volgersi or secondo l'ordine or contro l'ordine non hanno moralità obbiettiva determinata, epperò sono obbiettivamente indifferenti.

— II. Il giudizio intorno alle azioni obbiettivamente considerate non è una sofistecheria, come pretende il Burlamacchi.

76. Prop. II. Si danno diversi *gradi* obbiettivi di bene e di male nell'operar dell'uomo; talchè certe opere *per sè* sono più perfette, certe colpe *per sè* più deformi.

Prova della 1. *p.* Il bene consiste nella conformità della volontà colla ragione [13. 50.]: or si danno atti che tendono per sè in gradi diversi a conformare colla ragione la volontà: dunque si danno atti che sono *in sè* più o meno buoni.

La minore si dimostra 1. Dalla diversa natura del soggetto. Si danno certe specie di atti nei quali, benchè buoni, il senso predomina, e per conseguenza tende a destar le passioni [58]: or le passioni per sè inclinano a trasmodare [61. III.]; 2. dall'obbietto delle relazioni morali. Si danno atti che hanno molti obbietti buoni, e nella bontà un grado più o meno universale [14]: or qui la volontà o abbraccia beni più moltiplici o più universali: dunque può in vari gradi conformarsi alla ragione.

Prova della 2. *p.* Il male è disordine in quanto l'uomo recede dall'ordine al fine per abbracciare il falso bene sensibile: or gli atti rei escon dall'ordine in varii gradi, ed inclinano al sensibile con più o meno tenacità. Dunque si danno diversi gradi anche nel male obbiettivamente considerato.

77. NB. Senza entrare nel vasto oceano della graduazione di ogni atto morale, limiteremo le nostre

conseguenze alle due divisioni sì del bene che del male, e concluderemo che gli atti buoni paragonati fra loro possono dirsi or per sè perfetti or imperfetti secondo che muovono *immediatamente* dalla ragione o dal senso; e dico *immediatamente*, perchè mediatamente tutti gli atti umani debbono guidarsi per ragione anche quando sono per sè funzioni immediate dell'uom sensitivo [20.]: gli atti rei saranno rei gravemente se fanno che la volontà preferisca il piacere all'ordine finale, ossia costituisca il suo fine e felicità fuor dell'ordine: saranno rei leggermente se, salvo l'ordine, la volontà aderisca direttamente al sensibile non in quanto è *mezzo* al fine, ma in quanto è per sè obbietto appetibile e lusinghiero.

ART. IV. — Giudizio della moralita' subbiettiva (*a*).

78. Come l'obbietto è fine dell'atto, così l'intento è fine dell'agente. Così per es. se un ladro nell'intento di rubare usa la menzogna, il fine della menzogna è l'ingannare, il fine del ladro è rubare. Ciò posto è chiaro che

Prop. I. La moralita *subbiettiva* di un atto vuolsi determinare dall'intento *concreto*, cioè considerato *in sé* ne' mezzi con cui può ottenersi, e nelle circostanze accidentali che possono aver qualche relazione coll'ordine morale.

Prova. La moralità subbiettiva d'un atto consiste nella personal direzione della volontà al fine [26. NB. 43. IV.]: ora la personal direzione della volontà tende al fine con un *intento* personale e con *mezzi* e *circostanze* determinati. Imperocchè la volontà opera secondo ragione [36 47. VII.]; e la ragione rap-

(*a*) V. Sagg. Teor. P. I. c. 8.

presenta, a chi opera, intento e mezzi determinati, con determinata moralità [39. 43. IV.]. Dunque la moralità *subbiettiva* dipende, non sol dall' obbietto, ma anche dall'intento personale, dai mezzi e da altre circostanze dotate di moralità determinata.

79. Coroll. I. *Subbiettivamente* ogni atto umano è buono o reo; giacchè se non ha fine non è umano; se ha fine conveniente alla natura è buono, se disconveniente è reo.

— II. Ogni aberrazione dall' ordine di ragione fa che l'atto concreto sia reo: nè basta il fine a giustificare i mezzi o le circostanze ree che li accompagnano.

— III. La volontà che si conforma alla ragione è buona ancorchè la ragione erri; ma se l'errore è stato antecedentemente colpa della volontà, in tal caso non la scuserà dalla colpa.

80. Prop. II. Tanto è maggiore la bontà o reità subbiettiva quanto è più intensa l'adesione della volontà all'obbietto buono o reo.

Prova. Tanto è maggiore la bontà o reità d'una azione, quanto ella è più conforme o difforme alle proporzioni volute in essa dal Creatore [37. V.]. Or secondo l'intento del Creatore la volontà dovrebbe tendere al bene con tutte le sue forze, giacchè il bene è suo obbietto proprio [22.]. Dunque quanto più intensa è l'adesione al bene o al male, tanto cresce la bontà o reità dell'atto.

81. Coroll. I. Siccome le passioni crescono impeto alla volontà e gli abiti l'assodano nell'operare [59. seg. 62. seg.]: le une e gli altri quando sieno mossi dalla volontà medesima, crescono la perfezion dell'atto o in bene o in male, per l'aumento della

adesione: non così quando la volontà non vi contribuisce.

— II. Ma siccome passione ed abito col crescere la propensione scemano la libertà, da cui dipende la imputabilità di un atto [56. I.]; così benchè l'atto divenga *in sè* più buono o più reo, quando si fa con passione o con abito, pure può riuscir meno imputabile, quando la volontà si oppose ai loro impulsi, ritrattando l'abito, e comprimendo le passioni.

— III. L'atto esterno compie bensì l'integrità dell'atto umano, [21. 11.] ma per sè non aggiunge grado di moralità. Potrà per altro influire nel giudizio che ne portiamo o crescendo, o indicando lo affetto con cui l'operante si porta al bene, o al male.

ART. V. — Epilogo di questo capo.

82. Dal fin quì detto apparisce che chiunque vuol giudicare se una azione determinata sia retta o torta, dovrà considerarla principalmente nella coscienza di colui che opera.

Che questa nel determinare la rettitudine o reità dell'atto dee prima riguardarlo nell'astratta sua direzione, approvandolo se è diretto secondo le mire del Creatore, riprovandolo se opposto: più o meno secondo i varii gradi di conformità o difformità.

Ma se a conseguir questo fine, a produrre questo atto, si richieggono *mezzi*, che abbiano *per sè* una direzione particolare di ordine o di disordine morale; la coscienza dovrà tener conto anche di questi elementi accidentali di moralità, conformandosi qui pure all'ordine.

Nel conformarsi poi o nell'opporsi all'ordine, tanto ella sarà più o meno perversa, quanto sarà maggiore la adesione al bene o al male, e la libertà con cui aderisce, e per conseguenza la cognizione ed avvertenza senza cui non è libertà.

In poche parole: obbietto *morale*, *fine* dell'agente, circostanze *morali*, veemenza di adesione, pienezza di libertà di cognizione di avvertenza: ecco gli elementi con cui si debbono giudicare o buone o ree le azioni di ogni uomo umanamente *operante*.

De'quali elementi solo il primo si presenta sotto forma universale e necessaria: gli altri sono o individuali o puramente accidentali. Il primo è dunque l'obbietto della *scienza* morale, gli altri della coscienza individuale.

CAPO ULTIMO.

EPILOGO DI TUTTO IL LIBRO.

83. Riepiloghiamo in pochi cenni il dimostrato in questo libro. Dovea chiarirsi la natura e le qualità essenziali dell'atto umano: ed a tal uopo fu pria mestieri dare una idea generica dell'*operare*. L'operare, dicemmo, è il mettere in esercizio un *potere* che col suo *atto* tende a conseguire un *obbietto*, e, conseguitolo, vi riposa come in *fine* di sua tendenza.

Vi ha degli esseri ne'quali questa tendenza è talmente determinata, che alla presenza di ogni obbietto proprio, anche non adeguato, non può a meno di tendervi. Ma nell'uomo la tendenza ragionevole resta indeterminata al *bene genericamente considerato*, finchè la ragione non ne manifesta la sede in qualche oggetto determinato. Quindi la necessità delle facoltà *apprensive* che rendano internamente presente l'obbietto esterno, affinchè la volontà si determini a correrví.

84. Ma la ragione non ravvisa intuitivamente nel mondo il *Bene* realizzato in qualche obbietto concreto; ella ravvisa soltanto *dei beni*, e questi presenta

alla volontà, mostrandole in essi una *partecipazione* del bene infinito, ma non *il Bene*. Se la volontà, allettata dal *piacere*, si risolva ad arrestarsi in qualche bene sensibile, astringerà la ragione a mentire e a dire esser quel bene la sede della felicità.

Se poi, seguendo la propria natura, lascerà alla ragione il giudizio che alla ragione compete, udrà dall' oracolo di lei che il *Bene* è l' *Essere*, che l'*Essere* è Dio; che in Dio dunque e in Dio solo ella può sperare quella felicità senza termini a cui naturalmente aspira. Tendere a Dio sarà dunque l' umano operare in istato normale, sarà felicità, bene della natura umana in terra, ove ella è viaggiatrice: apprenderlo coll' intelletto e goderne colla volontà sarà il termine di sua carriera, la pienezza di sua felicità in cielo.

85. Ed ecco determinata la prima norma del suo operare: ogni atto che tende a questo scopo, è *retto*: ogni atto che ne la diparte, è *perverso*. Ma come potrà ella chiarirsi della direzione retta o perversa di ciascun atto?

Se il Creatore nell' atto di destinarla, creandola, al sublimissimo fine di contemplarlo, la pose in questo universo come parte nel tutto; le leggi armoniche di questo gran tutto debbono dunque esser tali, che, fedelmente osservate, la guidino alla meta sospirata. Dunque se l' Eterna Intelligenza a lei altro linguaggio non parli che quel di natura, la volontà dovrà applicar la ragione a scrutinar questo geroglifico sterminato, e dall'ordine che vi regna ricavare indizii della Volontà ordinatrice.

86. Ogni atto, dunque, che si conforma a questo ordine sarà capace di guidarla alla meta; ogni atto che sovverte l' ordine la distorrà dalla meta. Ma atto

ordinato potrà talor presentarsi qual mezzo assolutamente necessario; ed ecco nascere l'idea di *dovere morale*, che lega la libertà senza distruggerla: talora qual mezzo capace bensì, ma non necessario; ed ecco l'idea dell'*onesto del lecito*, che lascia in piena balìa di se la libera volontà.

La volontà che offende l'ordine divien *perversa* perchè partecipa del male a cui si abbraccia; la volontà che non lo trasgredisce, è *buona* perchè partecipa al *bene* che è l'ordine; la volontà che ne compie tutte le norme divien *perfetta*, non potendo in vita cercare altro termine.

Ecco il sunto di quanto finor si disse intorno alla ontologia della morale: resta ora che passiamo ad esaminar partitamente quali atti esiga dall'uomo l'ordine di questo universo nelle relazioni così individuali come sociali, alle quali applicheremo nei libri seguenti le nozioni finor chiarite di morale teorica.

LIBRO II.

TEORICA DEI DOVERI INDIVIDUALI (*a*).

CAPO I.

PARTIZIONE.

87. L' ontologia dell' atto umano ne chiarì come l' uomo destasi ad operare per l' interno squilibrio che egli prova finchè non trova un bene in cui la ragionevole sua tendenza si accheti: che questo bene egli non può trovarlo se non al lume di ragione, la quale glielo addita nel Bene infinito reale, cioè nel suo Creatore e Dio: che la ragione medesima gli mostra un ordine universale, stabilito dal Creatore secondo le norme della infinita sua sapienza, in tutto l' universo; ordine ammirabile secondo il quale *ogni natura* operando dee giugnere a quell' obbietto ove ella avrà riposo conforme alla sua tendenza; che la volontà essendo la *tendenza* propria *delle nature* intelligenti, deve ella pure ottenere il riposo camminando per le vie di questo ordine manifestatole dalla intelligenza medesima; ma essendo libera potrebbe deviarne: che quest' *ordine* è dunque *norma*, la *ragione* ne è *promulgatrice*, *il bene* bramato è *motore* della volontà in tutto il sistema morale, e la divina volontà ordinatrice è cagione della moral necessità, da cui l' uomo vien legato a mantenere per libera elezione questo ordine.

Queste verità debbono ora ridursi al pratico, ep-

(*a*) V. Sagg. Teor. P. I. c. 9.

però dobbiam ricercare quali sieno quelle azioni che l' ordine approva o esige nell' uomo qual mezzo al fine necessario, ossia alla felicità ; o in altra forma come debba operar l'uomo volontariamente, affinchè questo suo operar *volontario* possa dirsi conforme all' essere *naturale* ed ordinato che egli ha nell'universo [17.]. A spiegar ciò con dottrina evidente premettiamo la seguente.

88. Proposizione. L'uomo non può essere per natura ordinato ad oggetti materiali, ma solo a Dio, a sè, ed agli altri uomini. NB. L'ordine è *riduzione del vario all' unità* : questa *unità* può essere un *principio* a cui si riducono le conseguenze . e ne spunta l' ordine *logico* ; una *causa* a cui si riducono gli effetti e mi dà l' ordine *fisico* o *metafisico* ; un *fine* a cui si riducono gli atti e produce l' ordine *pratico*, nel quale è compreso il *morale*. Si dirà dunque moralmente ordinato ad un altro quell' essere morale che nell'altro può trovare una ragion di fine morale. Quindi è facile provar la proposizione.

Prova della 1. *p.* L' uomo non può nelle creature materiali trovar un fine morale del proprio operare. Imperocchè il fine morale è *il convenevole* che produce la perfezione dell' agente [26. segg.] : or non è convenevole all'uomo nè sua perfezione l'aver per *fine* dell' operare un oggetto materiale, giacchè anzi tutto l' uom materiale è ordinato allo spirituale [6. II. 20.]. Dunque l'uomo non è ordinato alle creature materiali.

Prova della 2. *p.* Che l'uomo abbia per fine dell' operare Dio medesimo, è dimostrato [24] : dunque è ordinato a Dio. Che possa avere per fine subordinato anche sè e gli altri, si dimostra.

La felicità dell' uomo è fine immediato del Creatore nell' ordine naturale [5. e 6. IV.], or ciascuno

dee conformarsi al fine del Creatore [36] : dunque ciascuno dee volere la felicità di tutti gli uomini qual fine immediato ; dunque ciascuno dee secondo le congiunture ordinare il proprio operare al bene or di sè or d' altrui.

Si conferma. Al *dovere* secondo ragione corrisponde il *dritto* [68. seg.] : or Dio e gli uomini possono aver *dritto* sugli atti nostri; i bruti non possono [69. x.] : dunque l' uomo ha doveri solo verso Dio e gli uomini.

2. La dimostrazione degli speciali doveri confermerà non solo che gli uomini *possono essere*, ma che sono realmente ordinati gli uni agli altri.

89. Corott. I. L'uomo nulla *deve* alle sostanze materiali; giacchè il dovere è una forma di *ordine ad altrui*.

— II. L' ordinamento dell' uomo a Dio è essenziale ; dell' uomo ad altri uomini accidentale : l'uomo a Dio è *ordinato*, gli uomini fra loro sono *coordinati*.

— III. Se si consideri l'ordine logico e il morale, l' uomo va debitore a Dio prima che a se stesso : 1. perchè l'effetto il contingente non è se non in quanto presuppone la sua causa il necessario : 2. perchè *debito morale* non può comprendersi senza idea di obbligazione , nè obbligazione senza Dio [37. III.] ; dunque l' uomo non sarebbe debitore a se stesso se non fosse prima debitore a Dio. Epperò i primi doveri morali sono verso Dio.

90. Dal fin qui detto si comprenderà che in questo libro , dovendo spiegare i doveri individuali , dovrem trattare de' doveri che ha l' uomo verso Dio, verso sè medesimo, verso altri uomini. Per chiarirne poi in tali relazioni il dovere, null'altro far dobbiamo che dimostrare la *natura* di esse relazioni , cui la volontà dee conformarsi per propria elezione.

OBBIEZIONI.

91. I. Contro la 1. proposizione [88] 1. L'uomo fa *parte* dell' universo, di cui sono *parte* eziandio le creature materiali: or le *parti* sono fra loro *coordinate* e *debbonsi* reciprocamente il ben comune. Dunque l'uomo è coordinato colle altre creature, ed ha verso loro dei doveri morali. Epperò.

2. Egli *dee* procacciarne il miglioramento, studiarne i costumi, educarle secondo lor natura ec. (Damiron): altrimenti sarebbe lecito abusare delle creature.

R. alla 1. *Dist.* la magg. L' uomo e le creature materiali fanno *parte* dell'universo, ma sotto aspetto diverso, *conc.*; sotto il medesimo aspetto, *nego*. Lo uomo è parte *primariamente* dell'universo *spirituale*, *secondariamente*, per rispetto al corpo, del *materiale*: all'opposto le altre creature sono limitate al secondo aspetto.

Alla min.: le parti sono *coordinate*; *dist.*; le *essenziali*, *conc.*; le *integrali* e le *accidentali*, *nego*: queste due specie sono subordinate alle prime e debbono servire al ben di quelle; a cui se non servono si recidono. Così si recide il membro incancrenito, si oscurano in una pittura gli accessorii ec., perchè di queste parti secondarie il fine sta nel *servire* alle principali; e per bene di queste quelle si conservano. Così pure *distinguo* la conseguenza.

Alla 2. È chiaro dal fin qui detto che l'uomo non ha *doveri verso le Creature*: ma se *dee* non abusarne, questo *dovere è verso sè o altrui*, cui nuocerebbe abusandone, non già verso le creature medesime.

II *Contro il* II. *e* III. *Coroll.* È impossibile che i doveri verso Dio sieno anteriori ai doveri verso sè, giacchè l'uomo non conoscerebbe Dio se non conoscesse sè medesimo.

R. Dist È impossibile che sieno anteriori nell'ordine di tempo e di sentimento, *trasm.*: nell'ordine obbiettivo e reale di raziocinio, *nego*. Col raziocinio l'uomo conosce che la esistenza del Creatore e Conservatore precede il creato e conservato. Vero è che il sentimento precede nel tempo la cognizione razionale: ma siccome il *senso* non può crear *dovere* così dissi *trasmetto* alla proposizione.

III. Pare assurdo che l'uomo sia ordinato a sè, giacchè l'ordine essendo relazione esige due termini. Or l'uomo è uno.

R. È assurdo che l'uomo sia ordinato a sè qualor si consideri nell'unità personale del suo essere. Ma l'uomo agente può *con una facoltà* operare per la sua *persona*; l'uomo che *riflette* può con la mente ordinare l'azione in pro della persona che agisce. Possono dunque nell'uomo distinguersi due termini, uno soggettivo l'altro oggettivo.

CAPO II.

DOVERI VERSO DIO (*a*).

92. Vogliam noi conoscere che cosa *debba* al suo Dio la volontà umana? esaminiamo qual sia con Dio la relazione dell'umana natura: conformarsi per volontà all'ordine in cui natura ha posto l'uomo verso Dio, ecco *il dovere* [87, e 90].

Prop. 1. L'uomo deve voler dipendere da Dio, come da Essere Verità e Bontà assoluta, ed esprimere con atti anche esterni questa volontaria dipendenza interna.

Prova. L'uomo è nell'ordine morale un *essere contingente, intelligente* e *volente*, la cui attività muove

(*a*) V. Sagg. Teor. P. I. C. 9.

un organismo che alla volontà obbedisce. La natura del contingente è il dipendere dal necessario; dell' intelligente, l' aderire al vero appien conosciuto e tendere al non appien conosciuto; del volente, il tendere al Bene e riposarvi; dell' organismo, l'esprimere con atti esterni gl' interni sensi della mente. Dio poi è l' Essere necessario la Verità la Bontà. Or il *dovere* dell' uomo è *eleggere* per *volontà* ciò che è nell' ordine di natura. Dunque dee dipender da Dio nel modo anzidetto.

93. Corott. I. Dover dell' uomo è *adorar* Dio, giacchè *adorare* significa riconoscere per Causa Suprema: epperò negar *positivamente* a Dio l' ossequio non è mai lecito.

— II. Adorar più Dei ovvero Dei falsi, ovvero non adorarne alcuno, sono non solo empietà morali, ma assurdi metafisici, essendo metafisicamente assurdo che diasi più d' una Causa Suprema o che non se ne dia veruna.

— III. Dovere, anche naturale, dell' uomo verso Dio è la *Fede* giacchè *fede* suol dirsi l' aderire ad un vero perchè una parola veridica ce lo insegna: or *se Dio parla*, non può mentire.

— IV. Dovere naturale è la Carità, giacchè *carità* naturale suol dirsi l' amare un Essere intelligente per la bontà che in lui si scorge.

NB. Abbiam parlato quì di doveri naturali, epperò di virtù naturali, senza entrare nel trattato delle analoghe virtù soprannaturali proprie del Cristiano, che in lui costituiscono un *essere* epperò un operare affatto superiore alla umana natura.

94. Prop. II. Dovere naturale è per l' uomo il manifestare esternamente, all' uopo, i sensi di pietà verso Dio.

NB. Non determiniamo qui quando corra attualmente questo obbligo; ognuno sa che il dovere positivo viene determinato da fatti particolari, il negativo è sempre in vigore [23. IV.].

Prova 1. È necessità di natura nell'uomo la tendenza a manifestar l'interno [21. II.]. Dunque se nell'uomo interno esistono sensi di pietà, tendono naturalmente a manifestarsi: or l'inclinazione naturale indica il volere del Creatore epperò il dovere [17.]: dunque il culto esterno è dovere; il qual dovere in quanto è *negativo*, sempre comanda [23. IV.] in quanto è positivo, comanda secondo le circostanze.

2. L'esterno è mezzo che accresce l'energia degli atti interni: dunque in certi casi l'uomo ne abbisogna, epperò deve usar atti esterni di culto.

3. L'uomo non cela l'interno se non per certa violenza impostagli dalla presenza altrui: or la presenza altrui è un nuovo titolo di manifestare i sensi di pietà come diremo altrove [105]; dunque il culto esterno è dovere.

OBBIEZIONI.

94. *bis* I. *Contro il* III. COROLL. La fede non può essere dovere naturale; giacchè non essendo naturale che Dio parli all'uomo, se la fede fosse dovere naturale, sarebbe un dovere *naturale* che naturalmente non avrebbe oggetto, il che è assurdo.

R. 1. *Dist.* la *asserzione*. Non può essere dovere assoluto, *trasm*: dovere ipotetico, cioè supposto che Dio parli, *nego*.

2. *Dist. la causale della prova*. Non è naturale nello stato presente che Dio parli all'uomo sensibilmente, *conc.*: non fu in origine naturale che parlasse in un modo qualunque rivelando i dogmi precipui col linguaggio che li esprime, *nego* co' più sani logici, a cui rimetto il lettore.

3. Alla ultima proposizione: è bensì assurdo che diasi facoltà senza obbietto possibile, ma non già che diasi senza obbietto reale; tutte le facoltà che non giungono ad attuarsi sono nel secondo caso.

Non ci diffonderemo qui nel proporre le tante obbiezioni contra la rivelazione opposte dagl'increduli, perchè impugnano anzi l'obbietto che il *dovere* della fede (*a*); epperò appartengono alla teologia naturale.

II. *Contro il* IV. *Corall.* Non può darsi vera *carità* verso Dio, 1. perchè non possiamo aver caro se non colui a cui veggiamo esser cari: or con Dio non abbiamo veruna comunicazione di affetti, epperò potremo, sì, avergli riverenza e stima, ma non carità; 2. perchè *non può* amarsi un bene se non è bene per noi. Se poi è bene per noi, l'amarlo non è carità, ma interesse.

R. Alla 1. *negando la min.* Se possiamo conoscere che Dio ci ama e che conosce l'amor nostro per lui, possiamo conoscere fra Dio e noi comunicazione di affetti: ora i beni ricevuti ci dimostrano l'amor suo, la sua sapienza infinita mostra a lui il nostro; ed ambedue queste verità vengono espresse a noi intimamente dal testimonio della buona coscienza. Dunque con Dio abbiamo comunicazione d'affetti.

Alla 2. *Dist.* Non può amarsi un bene se non è bene per noi nella sua natura, *conc.*: nella nostra riflessione, *nego.* Ovvero in altri termini: non può amarsi un bene, se questo bene non è l'obbietto proprio di nostra volontà, *conc.*: non può amarsi senza riflettere al godimento che per noi ne risulterà, *nego.* L'obbiezione suol nascere da confusione d'idee, per cui gli avversari vorrebbero che il *disinteresse* della carità consistesse nell'amare un oggetto che non fosse il bene *proprio* della volontà

(*a*) Alcune possono vedersi nel *Saggio* P. 1. c. 9.

amante: il che è assurdo, giacchè la volontà essendo *tendenza al bene* in generale, se non trovasse il bene non potrebbe tendere; ovunque poi trova il *bene*, trova obbietto a lei *proprio*. E se trova l'obbietto, non può non avervi un qualche diletto [3. VI.]. Lo interesse consiste nel mirare direttamente a questo diletto, il *disinteresse* nel mirare al bene in generale, quale ci vien presentato dalla ragione, e sotto tale aspetto amarlo. Or sotto tale aspetto l'uomo ama persino le virtù finte d'un personaggio *ideale*; quanto più può amare il *real* Bene infinito della Giustizia e Santità divina [28. IV.]?

III. *Contro la Prop. II.* La *religione esterna* non è *dovere*, 1. perchè è inutile a noi; 2. inutile a Dio, 3. inutile alla società.

R. 1. Generalmente: l'ordine non può essere inutile: se dunque abbiam dimostrato che l'esterna manifestazione de' sensi religiosi è ordine naturale, è chiaro che non è inutile: gli avversarii dovrebbero mostrare che *non è nell'ordine* il riconoscere anche esternamente una causa suprema, o che le cause seconde possono esistere senza la prima.

L'obbiezione pecca inoltre per *falso supposto*, giacchè presuppone che il dovere nasca dalla utilità. Fosse pure inutile, il culto esterno, purchè sia voluto dall'ordine, sarà un dovere [47. V.].

R. 2. Partitamente alla 1. La religione esterna non solo è utile perchè aiuta i sensi interni, ma è *necessità di natura umana* quando vi è l'interna, non potendo l'uomo celare a lungo gl'interni sensi, specialmente se vivi ed efficaci [21. II.].

Alla 2. È inutile a Dio riguardato nell'Essere suo, *conc.*; nella sua qualità di ordinatore, *nego*. L'ordinatore vuole come *suo bene* (epperò suo *bene* [3. VI.]) il bene dell'ordine: dunque gli atti che serbano l'ordine, sono utili all'ordinatore [73. II.].

Alla 3. Anche alla società, l'esterna religione non solo è *utile*, perchè assicura i beni individuali e la unità sociale; ma è anche *necessità di natura*, come abbiam detto per l'individuo. Di che diremo a lungo parlando dell'operar sociale [190].

CAPO III.

DOVERI VERSO SE STESSO (*a*).

95. Anche il dovere verso sè stesso si riduce alla approvazione ed elezione volontaria di quell'ordine che la natura o piuttosto il Creatore ha posto [8] nell'essere umano. Quindi risultano quasi corollari le seguenti proposizioni.

Prop. I. Il sommo de' Beni che l'uomo dee volere a sè stesso è il possedimento di Dio nella vita futura.

Prova. A questo è l'uomo ordinato *essenzialmente*, non potendo per natura riposar appieno se non nel Vero e nel Bene infinito, il quale è Dio solo [22. 24.].

96. Corott. I. Il non volere a sè questo bene egli è un odiarsi, un volere o distrutta o frustrata la propria natura.

— II. Ogni altro bene non può volersi se non subordinato a questo, perchè ogni ben secondario è subordinato al ben di natura [14. III.].

97. Prop. II. L'uomo dee volere a sè una cognizione veridica di Dio e de'mezzi necessarii per giugnervi. *Prova.* Dio non diviene in atto obbietto della volontà per una necessità naturale [51. 23. II.]; ma

(*a*) V. Sagg. Teor. C. 10.

solo per illustrazione della ragione: e dalla stessa ci vengono manifestate le proporzioni de' mezzi al fine; posta la qual cognizione la volontà può rettamente determinarsi. Or la volontà dee tendere a rettamente determinarsi [23. III.]. Dunque dee tendere a questa cognizione senza cui nol potrebbe.

NB. Questa cognizione non consiste in un punto indivisibile, giacchè l'uomo, come dotato di *facoltà* è *capace* di maggiore o minore sviluppamento [3. VI. 5], come ente *successivo* abbisogna a ciò di una successione di sforzi. Quindi apparisce che;

98. Coroll. I. Un certo grado di cognizione *necessario* al fine *necessario*, è per lui assoluto dovere [36]: altri gradi *convenevoli*, ma non di necessità assoluta, sono onesti, ma non assolutamente *doverosi*.

— II. Quindi il dovere di rettificare la coscienza [40. NB. 65.], è il dovere di prudenza, cioè di acquistar l'abito di ben conoscere il fine e i mezzi dell'operare umano.

— III. È doveroso parimenti il dare alle facoltà apprensive quel grado di *attitudine* senza cui non sarebbero *atte* a ben conoscere: la ulteriore perfezione delle facoltà è più o meno doverosa od onesta secondo la maggiore o minore *necessità* o *convenienza* a retto conoscimento, e al conseguimento del Bene [28. 1.].

— IV. L'apprensione che determina il *bene morale* essendo la ragione [21. seg.], questa è propriamente la facoltà che *dee* coltivarsi *per sè*: i sensi poi l'immaginazione la memoria ec. debbono coltivarsi in quanto servono alla intelligenza.

— V. Chi può sperar luce da consigli altrui è obbligato o ad accettarla o a cercarla; ed è più o meno obbligato, secondo la maggiore o minor sua debo-

lezza, secondo la maggiore o minore veracità altrui, secondo la maggiore o minore concessione delle verità colla felicità suprema [43. III.].

— VI. Quindi il massimo dovere di cercare nella rivelazione cattolica la verità morale di cui l'uomo è maggiormente ignaro, Dio è maestro infallibile, la ignoranza è sommamente funesta.

99. Prop. III. L'uomo dee procacciarsi il bene di una volontà inchinevole all'ordine rappresentato dalla ragione, epperò superiore almeno, se non impassibile, agli irritamenti delle passioni. *Prova.* Tale è secondo natura l'ordine delle facoltà umane [21. 52. segg.].

100. Coroll. I. Quindi il dovere generico di *giustizia*, presa nel significato universale di amor dell'ordine; di *temperanza* che freni l'impeto delle passioni *dirette*; di *fortezza* che moderi le passioni reattive [60. 65.]; di *mortificazione* che le prevenga [66. II.].

101. Prop. IV. L'uomo dee conservare la vita la sanità il decoro quanto può essere conducente al compimento de' disegni divini indicati dalla natura, e dal fatto individuale: epperò dee procacciarne i mezzi.

Prova 1. Il Creatore, nel darci la vita, formò intorno a ciascun individuo un disegno individuato, giacchè i generi e le specie non sussistono se non per via di astrazione e nella idea nostra. Or l'uomo dee compiere quel disegno [26]. Dunque dee serbar la vita e i mezzi annessi, usandoli a tal uopo.

2. L'atto umano è concreto ed individuale [24.] dunque dee compiersi nell'applicazione delle norme universali a' fatti particolari. Or ne' casi particolari

tutti i beni materiali possono divenire stromenti di atti morali [54], anzi al morale sono realmente ordinati [6. II.]. Dunque debbono conservarsi a tal uopo.

Corott. 1. Ogni uomo ha dritto a' mezzi di conservarsi, giacchè al dovere consiegue il dritto sui mezzi di adempirlo [68. seg.].

102. Prop. v. È vietato voler *direttamente* il suicidio.

NB. Dico *direttamente*, perchè chi vuole un bene, al cui conseguimento è *necessario* e *proporzionato* il sacrifizio della vita, non può dirsi *suicida* benchè compri quel bene a tal costo, come il martire, il militare, il padre di famiglia cadente sotto il peso di sostenerla, il letterato, l'anacoreta ec. benchè si accorcino il vivere.

Prova 1. Ogni essere tende a conservarsi; il che dimostrasi *fisicamente*, giacchè ogni essere ha delle forze conservatrici, e riparatrici: *metafisicamente*, giacchè l'essere è un *atto*: or l'atto non può tendere al nulla [3. v. 4. III.] moralmente dalla natural brama di vivere ed orror di morire, da cui è mosso, *nello stato normale*, il cuor umano.

2. L'uomo non può mai conoscere quali sieno i disegni ulteriori di Dio intorno alla propria esistenza: dunque non dee troncarne il filo.

3. Anzi egli è certo che altre vicende gli si presenteranno, feconde per lui di nuovi titoli alla felicità verso cui tende, giacchè la custodia dell'ordine sempre è sorgente di merito [72 seg.]. Or egli dee tendere per elezione a questa felicità, come vi tende per natura [95. 8.]. Dunque non gli è lecito rinunziarne i mezzi col volere direttamente il suicidio.

OBBIEZIONI.

103. *Contro la* v. *prop.* 1. L' uomo tende a felicità per natura: or la felicità è per lui molte volte impossibile in vita: dunque la natura lo invita al suicidio in questi casi.

2. E per questo appunto il Creatore gli ha dato coll' istinto anche i mezzi di troncarsi il filo delle sciagure con quel della vita. 3. Dal che è manifesto il disegno del Creatore di aprirgli la tomba in questi casi, come asilo contro le sciagure: nè vale la ragione pocanzi dedotta dai disegni ulteriori della Provvidenza, come non vale contro il militare o il martire, ec.

R. alla 1. *Dist. la magg.* Tende a *felicità di ordine*, cioè a quella *quiete* che sorge dal dirizzare la propria vita al possedimento di un bene infinito, e dal pregustarlo con ferma speranza [26], *conc.* tende a felicità di godimento presente, *sudd.*; coll' istinto animalesco, *conc.*; col ragionevole, *nego*; giacchè la ragione gli dimostra precisamente il contrario [25. 22.], l' impossibilità di felicità *piena* nella vita presente. E *conc. la min. nego la cons.* Anzi appunto perchè la natura ci mostra la felicità avvenire dipendente dallo *sforzo* con cui pieghiamo all' ordine il nostro presente operare volontario fra gli urti delle vicende e delle passioni, ne siegue che il *suicidio* con cui vuolsi evitare questa pugna è in diretta opposizione alla tendenza ragionevole.

Dal che apparisce la insussistenza della 2. obbiezione: imperocchè l' uomo non ebbe per guida lo istinto di passione furibonda, ma la ragione manifestatrice dell' ordine; e a questa non all' istinto debbono servire i mezzi. I quali se possono pur troppo abusarsi per *suicidio*, come per ogni altro delitto,

non ne siegue che il suicidio più degli altri debba dirsi o voluto o permesso dal Creatore.

Con che è sciolta anche la 3. difficoltà. Il militare il martire vogliono adempiere un dovere, non già evitar un travaglio ed uccidersi: all' opposto il suicida mira *direttamente* ad uccidersi; e ciò per evitar un travaglio, non già una colpa.

CAPO IV.

BASI DE' DOVERI SCAMBIEVOLI FRA GLI UOMINI (*a*).

104. Tutto il dritto sociale parlerà di questi doveri; onde qui non prendiamo se non a chiarirne le basi, sulle quali ergerem di poi l' edifizio sociale.

Queste basi sono 1. l' idea generica del *dovere* e *dritto sociale*, 2. *l' uguaglianza e disuguaglianza* in tal dovere e dritto, 3. l' indipendenza e il dominio che ne risultano. Incominciam dalla base d'ogni dover sociale.

Prop. 1. Ognuno dee volere altrui quel fine ultimo che vuole a sè. *Prova.* Ognuno dee volere per elezione quello che è moralmente ordinato per natura [87. e 90.]: or per natura tutti gli uomini sono moralmente ordinati al conseguimento dello stesso fine ultimo [95.] Dunque ognuno dee volere a tutti il fine suo stesso.

105. Coroll. 1. Volere il bene è atto di amore [22]; onde *amare altrui come sè*, è il primo dovere scambievole, il quale ci obbliga, a voler altrui tutti que' beni che dobbiam volere a noi stessi.

— 11. Chi vuole il fine vuole i mezzi; onde non solo dobbiamo amar per affetto, ma procacciar coi

(*a*) V. Sagg. Teor. P. II. Cap. 2. 3. e 4.

fatti; non solo voler altrui la felicità, ma i mezzi eziandio di conseguirla [21. II.].

— III. Non mai lice voler l'altrui male, epperò nè farlo. [23. IV.]

106. Prop. II. Non è dovere, anzi impossibile amare altrui *quanto* se stesso, o più. NB. Amar *come* sè, vuol dire voler altrui lo *stesso* bene che a sè; amar *quanto* sè, o *più*, volerglielo con *uguale intensità* di volontà o *maggiore*: la prima frase esprime la *direzione* della volizione, la seconda ne esprime la forza, la *veemenza*.

Prova 1. Il *dovere* è proporzionato nella intensità ossia gagliardìa alla necessità del fine e alla necessità del mezzo pel fine [36]. Or il volere dell'individuo è al fine necessario mezzo pel bene proprio più che per l'altrui; giacchè noi non abbiam sulla volontà altrui quella efficacia che abbiam sulla nostra, e viceversa; onde i mezzi morali adoperati da noi sono *più efficaci* per noi che per altrui.

Dunque il dovere di operare a bene altrui ha minor gagliardìa che quello di operare a ben proprio.

2. Il movimento è tanto più intenso, quanto il motore è più intimo al mosso: or la *natura* e il *bene* motori della volizione [8. II.] sono più intimi al *volente* rispetto a sè che rispetto agli altri: dunque ne dee nascere moto più intenso verso il bene proprio che verso l'altrui — *La minore si dimostra*. La *natura* nostra è in noi *identica*, negli altri *simile*: or l'*identità* è più *una* che la *somiglianza*. Il *bene* poi, sebbene obbiettivamente possa esser lo stesso, dee per altro divenir soggettivo e presente coll'apprensione [12] se dee muovere la volontà: or l'apprensione che dimostraci il bene necessario a noi nasce dal *senso intimo*, il quale è più intimo dell'e-

sterne dimostrazioni e de' discorsi con cui possiam conoscere i bisogni altrui.

107. Corott. 1. Trattandosi di materia uguale e di ugual bisogno, nessuno può *esigere* dagli altri *secondo ragione* il sacrificio di ciò che è lor necessario o utile.

— II. Se le anime generose fanno molte volte un tal sacrifizio, lo fanno perchè veggono risultarne un contrapposto di bene superiore che lo rende e possibile e lodevole: ed è il bene *morale*.

108. Prop. III. Tutti gli uomini hanno dritto per natura ad essere amati dagli altri, dritto più o meno rigoroso, secondo le materie e le circostanze in cui può applicarsi.

Prova della 1. *p.* Dritto è un potere secondo ragione irrefragabile sulle volontà altrui, risultante dall' ordine [68]: or dall' ordine di natura risulta per l' uomo il potere di obbligare altri ad amarlo; giacchè la somiglianza di natura fra gli uomini è un fatto, *evidente* anche fisicamente, il quale produce *dovere* di dovere scambievole [105. 1.]: e questo fatto rappresentato agli altri è tale che li *può muovere* secondo ragione *irrefragabilmente*, giacchè al dovere corrisponde il dritto [69. II.]. Dunque tutti gli uomini han dritto a tale amore.

Della 2. *p.* Il dritto rigoroso non può riguardare se non fatti esterni [69. V.]; or questi fatti esterni possono essere più o men necessariamente connessi coll' amore interno: imperocchè l' atto esterno molte volte può essere impedito da ostacoli or fisici or morali, i quali però non possono violentare la volontà [49. seg.]: dunque la connessione dell' atto esterno coll' interno può essere più o men necessaria; epperò il dritto più o men rigoroso.

NB. Il dritto all'amore interno è per sè evidente nell'origine cioè nella somiglianza di natura; ma è difficile il ravvisare quali effetti questo amore *debba* e *possa* produrre esternamente. Quindi è che in ultima analisi il dritto *positivo* agli effetti dell'altrui benevolenza di rado può dirsi *rigoroso*: all'opposto rigoroso è il dritto *negativo* a non essere offeso, giacchè l'offesa è contro un possesso già evidente pel fatto.

109. Coroll. i. I dritti *secondo natura umana*, fra gli uomini sono uguali; giacchè nascono da natura in tutti uniforme.

— ii. Gli uomini sono fra loro *per natura umana* reciprocamente *indipendenti*; giacchè se per *natura specifica* sono uguali, non può rinvenirsi cagione in essa natura, per cui vengano disuguagliati.

— iii. Ma questa *uguaglianza* e *indipendenza* è relazione di società *astratta*: giacchè in concreto gli individui sono disuguali.

110. Prop. iv. Fra gli uomini *considerati* nello stato reale si danno *naturalmente* dritti e doveri diversi, ma tutti naturalmente inviolabili. NB. La virtù che inclina a mantenere nel fatto questa inviolabilità del dritto vien detta giustizia [65].

Prova 1. *della* 1. *p.* L'ordine universale dal quale nascono doveri e dritti [68] non sussiste *realmente* se non fra individui *naturalmente* diversi (così, per es., *naturalmente* il figlio è più giovine del padre, il robusto più atto a fatiche, il dotto a speculazioni ec.): or fra termini diversi le proporzioni scambievoli non possono essere uguali (così, per es., se 3 è minore di 5, 5 non può essere minor di 3). Dunque le proporzioni fra uomini sono in concreto disuguali. Ma i dritti risultano da tali proporzioni [69. v.]; dunque essi pure son disuguali.

2. L' operar morale dee misurarsi non solo col fine ultimo comune a tutti, ma anche colle facoltà personali e coll' ordine mondiale [74. segg. 98. v. 47. VII] : or quì la diversità è naturale fra gli uomini: dunque l' operar degli uomini deve acquistar proporzioni diverse.

Prova della 2. p. Tutti i dritti e doveri *diversi* nascono dall' *ordine*, che armonizza la diversità delle parti: or l' ordine è sempre inviolabile [27. III. 68]. Dunque sono tutti inviolabili i dritti.

111. Corott. I. La diversità di condizioni fra gli uomini è *naturale*.

— II. Ma non ne siegue che i dritti degli inferiori sieno men rispettabili che quelli de' superiori.

— III. La inviolabilità de' dritti, nata da naturale uguaglianza *specifica*, assicura la natural disuguaglianza *personale*.

— IV. Nelle azioni che sono *essenzialmente specifiche*, vale a dire che sono necessarie pei bisogni *essenzialmente proprii* di tutta la specie umana (per es. il sostentarsi, il riposare ec.) tutti gli uomini sono per sè individualmente indipendenti, giacchè sono essenzialmente in ciò uguali. NB. Dico *per sè*, perchè potrebbe taluno *volontariamente* legarsi a certe condizioni, ovvero essere incapace, per età, o per infermità di regolarsi colla propria ragione ec.: e così rinunziare o perdere anche in tal materia la indipendenza del dritto, benchè non il dritto.

— V. Tutti gli uomini han dritto ai *mezzi assolutamente necessarii* per soddisfare a codesti bisogni: ove la necessità non è assoluta il dritto è tanto più gagliardo, quanto più connesso il mezzo coll' ultimo fine [69. VI.].

— VI. Tutti dunque han dritto alla comunicazione del vero a proporzione che questo vero è connesso col conseguimento dell' ultimo fine.

— VII. Quindi il dovere di *lealtà* nelle comunicazioni sociali; specialmente quando dichiarasi la propria volontà per regola dell'altrui condotta. NB. Questa espressione del proprio volere fatta scambievolmente da due individui umani in materia onesta e libera, suol dirsi *patto* o *contratto*.

— VIII. Quindi pure il dovere *supremo* di manifestare il vero in materia di religione, quando *con certezza* si possiede: e il *dritto* che ne consegue sì nel possessore, sì in chi ne abbisogna. NB. Dissi *supremo*, perchè *universalissimo* è il bene a cui mira [69. VI.].

112. Prop. V. Nella natura è radicato il principio di ogni proprietà, anche *stabile*. NB. 1. Dico *radicato* perchè natura ne dà solo il germe, il quale vien poscia fecondato da' fatti.

NB. 2. Dicesi *proprietà* in senso astratto, il *dominio*, ossia il dritto di avere esclusivamente una cosa: in senso concreto, *la cosa stessa*: proprietario è chi gode di quel dritto. *Possedere* significa l'avere *attualmente*; e colui che ha, dicesi *possessore* o *padrone*. Chi possiede secondo l'ordine dicesi padrone *legittimo*, ed ha dritto ad avere, usare, rivendicare il suo: chi possiede contro le leggi dell'ordine è detto padrone illegittimo o *usurpatore*.

Prova della 1. *p.* Per natura l'uomo *abbisogna* di sostentarsi con mezzi tali che, consumati da uno, divengono inutili agli altri; e proporzionato al *bisogno* nasce il *dritto* di usar questi mezzi [105. II.] escludendone gli altri; or questo è appunto quel dritto che suol dirsi *dominio* o *proprietà*. Dunque per natura nasce fra uomini il dominio.

Prova della 2. *p.* Per natura l'uomo è provvido riguardo al futuro: or a provvedere al futuro divien *naturalmente* necessaria la stabilità della proprietà.

Dunque essa è radicata in natura. — La maggiore è evidente, giacchè la natura specifica dell'uomo dipende dalla ragione, e la ragione è capace di veder le relazioni del passato col futuro ec. [20.]. La min. si dimostra, 1. per ogni epoca, giacchè in qualunque stadio della umana associazione accadono giorni penuriosi cui dee provvedersi colla ridondanza dei più ubertosi: 2. specialmente poi nello stadio di civiltà inoltrata e di popolazione crescente, la terra abbisogna di coltura, che ne cresca la fecondità: or non è giusto che il coltivatore perda le sue fatiche, o sia astretto a sacrificarle in pro d'altrui [109] il che accadrebbe se nel terreno da lui dissodato altri sottentrasse a mietere: dunque è giusto per natura che il coltivatore escluda gli altri dal terreno ch'ei rese fecondo. Or questo dritto è dritto di *proprietà stabile*: Dunque essa è radicata in natura. 3. La natura forma la famiglia durevole: or la famiglia abbisogna di proprietà stabile, senza cui, nè avrebbe unità di albergo, nè certezza di provvigioni.

113. Corroll. I. L'*occupazione* del fondo, e la naturale *accessione* ossia aggiunta de' frutti, sono i primi *fatti*, per cui il dritto di *dominio*, radicato in natura, passa dall'astratto al concreto.

— II. Il dritto di *avere* ed *usare* nasce dal natural bisogno della persona possidente: il dritto d'escludere nasce dalla limitazione della roba.

— III. Dal dritto di escludere altrui dalla roba propria nasce il dritto di *rivendicarla* [69. IV. IX.] e rispettivamente il dovere di rispettarne il possesso, e di ripararne i danni.

— IV. La roba *posseduta* è ordinata *al bene del padrone* [89. I.] o, come suol dirsi, *serve al padrone*.

— v. Si può *possedere* or a dritto or a torto; secondo che l' occupazione fu secondo l' ordine o ad esso contraria.

— vi. La cosa *posseduta* può essere *alienata*, vale a dire può il possessore ritrattar la volontà di ritenerla, *affinchè* un altro ne sottentri al possesso; giacchè anche questo è un modo di *usare*, ed è richiesto dalla natura sì de' *fondi* che de' *frutti*; dei *fondi* perchè possono riuscire or più or meno utili al possidente, de' *frutti* perchè possono soprabbondare o penuriare or al possidente, or agli altri.

— vii. Dal che nasce essere fra gli uomini naturale il *commercio* in quel modo stesso che è naturale il dominio. NB. *commercio* suol dirsi la permutazione scambievole de' beni materiali (*a*).

— viii. La roba posseduta può talora passare da un padrone ad un altro, anche senza l' assenso del possidente; giacchè nascendo il dominio in *concreto* per via di *fatti esterni* posti sotto l' influenza delle leggi di ordine, se, indipendentemente dal possidente, i *fatti* si cangino, le leggi daranno risultamenti diversi.

114. Prop. vi Chi vien ridotto da ingiusto aggressore a tali strette che nè fuggendo, nè difendendosi, nè mutilandolo può salvare la propria vita, ha contro l' aggressore il dritto di ucciderlo; e molto più di privarlo de' mezzi di mal fare. NB. Dissi *contro l' aggressore*, per non entrare in certe quistioni più complicate che nascer potrebbero dalle relazioni con altri, e dal bisogno che la società potrebbe avere della capacità valore ec del malfattore.

Prova. Nel caso proposto i due combattenti han dritto uguale a conservar sè medesimi: ma l' assa-

(*a*) V. Sagg. Teor. P. III. n. 967.

lito ha inoltre il dritto di distruggere la forza ostile [69. IX.]: dritto che non compete all'assalitore (giacchè questi sol dall'atto ingiusto è posto nella necessità di distruggere le forze dell'assalito; e l'atto ingiusto non può imporre necessità *morale* nè conferir dritto di sostenerlo, ma piuttosto dovere di ritrattarlo). In dritto il primo prevale dunque al secondo. Or da dritto maggiore si collide il minore [69. VII.]. Dunque è sospeso nell'assalitore il dritto d'incolumità. Dunque è lecito all'assalito di ucciderlo.

115. Coroll. I. Il *duello* è dunque vietato dalla natura, sì perchè non è *difesa*, sì perchè non è *necessario*.

NB. Dicesi *duello* non già qualsivoglia combattimento fra due persone; ma quello precisamente che vien *convenuto* scambievolmente con patto o esplicito o implicito. È chiaro che chi promette di recarsi al cimento vi si trova per volontà non per *necessità*; chi patteggia uguaglianza nelle armi non cerca mezzi di *difesa*, ma di millanteria.

— II. Chi è *obbligato* della sua vita a sostentamento dell'altrui, non solo ha *dritto*, ma anche *dovere* di difendersi, ove possa.

— III. Cessando la possibilità di difendere se stesso, cessa il dritto di offendere l'assalitore, chi non avesse sopra di lui autorità epperò dritto penale.

— IV. L'assalitore e qualsivoglia offensore non perdono il dritto all'amore interno, giacchè l'odio interno non è *mezzo che difenda* dall'offesa esterna: epperò non può divenir lecito per *collisione*.

OBBIEZIONI.

116. Contro la II. prop. [106] e suo coroll. II. È

falso che l' uomo non possa nè debba amar gli altri più di sè, giacchè dà la vita propria per salvar l'altrui. Nè vale la risposta contenuta nel coroll. n. ch' esso la dà per amore d' un bene maggiore, il *bene morale*: giacchè questo suppone quello che vien negato nella obbiezione, cioè *esser bene morale* il voler l' altrui bene con danno proprio.

R. La risposta non suppone il *danno proprio*; suppone che i beni materiali non siano beni per sè [27. 11.], ma pel fine, a cui vengono ordinati: che l'uomo dunque non dee voler la vita per vivere, ma per compiere l' intento del Creatore: che, compiendolo, la vita diviene un *bene*. Or intento del Creatore egli è che ci aiutiamo scambievolmente [105. seg.]. Dunque impiegar la vita per aiuto altrui è un *bene*, è un renderla *utile* al fine. Dunque chi così la impiega, nol fà *con danno proprio*. Ecco in qual senso il bene morale è bene maggiore: esso è bene *per sè*, mentre il vivere è bene per operare secondo l'ordine.

Contro la prop. v. [112.]. La *proprietà* è contro natura, giacchè tutti gli uomini hanno dritto sù tutto, finchè almeno la legge civile non assegna proprietà.

R. Dist. l' asserz. È contro *natura*, intesa questa voce per *istato natio, trasm.*: intesa per quello stato a cui l' uomo vien condotto dall' uso progressivo delle proprie facoltà, *nego*; le ragioni di negarlo sono le prove della proposizione.

Alla causale soggiunta rispondo negando il supposto che la legge civile *assegni* le proprietà: essa *riconosce* quelle che vennero stabilite dal dritto naturale reso concreto pel fatto umano. Che se talvolta la pubblica autorità ebbe dritto a dividere le terre, ella l' ebbe perchè già ne avea qualche proprietà. Dunque la *proprietà* non solo non nasce dalla legge civile, ma n' è materia e condizione presupposta.

II. *Contro la prop.* v. [112.]. La proprietà è contro natura, la quale ci obbliga a volere l' utilità altrui come la nostra: or l' escludere altrui non è un volerne l' utilità. *R. nego l' asserz.*: alla pruova *nego la minore* o *dist.* Se io escludo gli altri dal mio senza escluder me dall' altrui, *conc.*; se escludo me pure dall' altrui, *nego.* Quest' esclusione è di comune utilità, giacchè senza essa non si coltiverebbero le terre, e si trascurerebbero gli altri interessi.

Ist. Così la società sarà un aggregato di ricchi rigurgitanti e di miseri privi del necessario: il che è contro l' uguaglianze. *Dist.* contro l' uguaglianza individuale, *conc.*: contro la specifica, *nego.* L' uguaglianza specifica non richiede che tutti abbiano ugual porzione di beni, ma che tutti sieno ugualmente rispettati in ciò che giustamente acquistarono. L'uguaglianza individuale poi, essendo impossibile, non può essere conforme alla natura [110.].

CAPO V.

EPILOGO.

117. Riepiloghiamo in breve i doveri individuali sviluppati in questo libro.

L' uomo ha doveri verso coloro, ai quali le naturali sue relazioni gl' impongono di *ordinare* le sue azioni. Or le azioni dell' uomo sono *per sè* ordinate all' Essere infinito suo unico fine [24]. Dunque il primo dovere, il dovere assoluto dell'uomo è verso l' Essere infinito.

Il quale essendo fonte dell' essere finito, forma obbiettiva dell' intelligenza, fine ultimo del volente, merita da noi dipendenza volontaria nell' opera, fede nell' intelletto, amore nella volontà. La volontà dee dunque valersi di quel dominio ossia *arbitrio* che

ella ha sopra di sè stessa, e sulle altre facoltà per volgere a tal dipendenza secondo l' indirizzo della ragione e gli atti che produce ella stessa (*eliciti*), e gli atti che ella può imporre alle altre facoltà [*imperati*].

Che se l' uomo deve e può per le sue forze *riflessive* dominare secondo l' indirizzo di ragione e volgere a tale intento tutto il suo operare volontario, è chiaro esservi nell' uomo un *ordine* un *ordinante* e de' soggetti *ordinati*, fra i quali la volontà *dee* custodire le relazioni che la lor natura ricerca. Questo *dovere* riguarda l' uomo stesso agente, che debbe essere governato in modo che possa compiere e compisca infatti i divini intenti.

Dovrà egli dunque, a conservar sè medesimo in questo mondo ove la Provvidenza lo collocò, usare tal diligenza, che nè tenti di partirsene per noia del lavoro, nè fugga il lavoro per tema di partirsene: ami in somma qui in terra, non la vita, ma il fine per cui vive.

E poichè questo fine è di ordine spirituale, dovrà coltivare per sè le facoltà intellettuali, e, in *ordine* a queste, le sensitive, e i mezzi esterni di onore e di averi.

Nell' operar così, anche esternamente, per compiere in terra il proprio arringo, egli non può non incontrarsi mille volte con altri uomini, dotati della stessa natura, epperò chiamati dalla Provvidenza comune agli stessi doveri, ch' egli apprese dall' ordine di natura [104]. Non può egli dunque secondo ragione opporsi al lor dritto operare nel compimento di tali doveri, epperò sente nascere in sè l' idea della *irrefragabilità del diritto*, e del dovere di *giustizia* che gl' impone di rispettarla in tutti i partecipi di sua natura, come impone a questi di rispettarla reciprocamente in lui.

Quindi il rispetto *dovuto* da una parte alla altrui

vita alla intelligenza ai voleri all' onore agli averi, costituirà nella contro-parte i *dritti* alla incolumità, alla lealtà, alla indipendenza, alla fama, alla proprietà, che formano la prima base di tutti gli altri doveri e dritti che quinci derivano nel mondo sociale; del quale togliamo adesso a dar le prime nozioni.

LIBRO III.

DELL' OPERARE UMANO NEL FORMARE LA SOCIETA'

118. Dalla natura dell' uomo paragonata col fine a cui tende operando abbiam dedotto nel primo libro la natura dell' atto umano; dalla natura dell' atto paragonata co' varii suoi oggetti nel II. libro, la varietà delle relazioni e de' doveri che generalmente lo stringono a Dio a sè agli altri. Passiamo in questo III. libro a considerare come dalle generali relazioni degli individui fra loro nasce *naturalmente* la società, quando si dieno tali congiunture di *fatto*, per cui essi vengono scambievolmente a contatto.

Nel primo capo daremo, secondo nostre forze, limpide nozioni sulla natura della società; nel secondo sull' andamento di sua formazione.

CAPO I.

NATURA DELLA SOCIETA'.

ART. I. — DELLA SOCIETA' IN GENERALE (*a*).

119. NB. *Società* suol dirsi nel linguaggio volgare non una riunione qualunque, ma *una riunione di esseri intelligenti*, epperò *Società umana*, una riunione di uomini. Questa definizione *nominale*, sviluppata co' dati presentatici dalla natura umana ne' libri precedenti, dee farci conoscere i *doveri* dell' uomo sociale. Ma pria de' doveri è necessario contemplare

(*a*) V. Sagg. teor. C. 1. e 2. della P. II.

il soggetto cioè la società, deducendone dagli stessi elementi la *natura*: e poichè ogni *riunione* ci presenta una *congiunzione* di almeno *due elementi*, darem prima un' occhiata alla *riunione*, e ne contemplerem poscia i *due elementi*.

Prop. 1. La società *umana* è una congiunzione di mente di volontà di forze fra uomini ad un bene comune.

Prova. La *società umana* dee contenere tutto ciò che è proprio della natura umana, e della riunione: or tutto ciò non conterebbe se non abbracciasse tutti gli elementi indicati nella descrizione. Imperocchè l' uomo è essenzialmente *ragionevole* ed *animale*, vale a dire comprende *mente* e *volontà* congiunte in unità personale coll' *organismo* materiale. Dunque la società umana dee riunire *menti, volontà* ed *organismo* umani.

Or le *menti* non si uniscano senza una verità comune, la quale proposta alle *volontà* le muove concordi ad un bene medesimo: giacchè *mente* e *volontà* non vanno soggette a legami materiali; ma tendono naturalmente all'*Essere* sotto aspetto di *Vero* e di *Bene*. Dunque l' *Essere* è solo capace di dare *unità* agli uomini in quanto intelligenti e volenti, e perchè uno in se stesso, e perchè obbietto capace di legarli.

Ma se ciascun da sè solo tendesse all' *Essere* colla propria ragione, e volontà, ancor non sarebbe *unito* agli altri uomini. Dunque conviene che gli uomini debbano congiungere le loro forze morali per giugnere a questo Bene, se vuolsi che sieno moralmente uniti. Or gli uomini non possono congiungere le loro forze morali senza mezzi materiali adoprati dall' organismo (favella, coabitazione ec.). Dunque una qualche unione materiale è essa pure elemento necessario alla società umana.

Dunque la società umana unisce *menti* e *volontà* cospiranti con mezzi *materiali* verso il *Bene comune*.

120. Coroll. I. Quattro son dunque gli elementi precipui dell' esser sociale, *unità*, *moltidudine*, *fine*, *mezzi*. E la *società* sarà tanto più perfetta, quanto più perfetta sarà l'*unione*, più *numerosi* gli elementi uniti, più universale il *bene* a cui tende, più *efficaci* i mezzi con cui vi tende (*a*).

— II. La società umana tende *per sè* indefinitamente ad ampliarsi, ad unizzarsi, ad esercitar le forze, a sublimar il suo fine, giacchè ogni essere tende alla propria perfezione; ma subordinatamente alla perfezione universale [14. II.]

— III. La società è formata dal *dovere*, giacchè il dovere è il legame della volontà; ma può in qualche modo essere stretta anche da altri vincoli (interesse, violenza ec.) in quanto questi possono dare alla volontà un impulso passeggiero e non necessitante [52].

— IV. La società è *mezzo* ad ottenere il bene, e non già *fine* per sè della natura umana.

— V. Ogni società fra uomini ha *del materiale*, essendo gli uomini sempre composti di *anima* e *materia*.

— VI. L' associazione aumenta le forze dell' individuo sì nel *conoscere* per l' union delle menti, sì nel *volere* per l' union degli effetti, sì nell' *eseguire* per l' union delle forze. Onde chi tende a perfezionare queste facoltà deve associarsi.

— VII. L'uomo allora può credersi più certo quando crede in società e parla con essa.

NB. Questa 1. proposizione è una pura spiegazione della definizione *nominale*: dimostriamo adesso che l' uomo effettivamente secondo sua natura si trova *condotto* alla società da noi così definita e dichiarata. A tal fine dimostrerem prima che egli è per natura

(*a*) Per questi due coroll. I. e II. V. Sagg. teor. P. II. n. 425. segg. c. LVIII. seg.

socievole, cioè legato a doveri sociali quando vive con altri; poi, che la natura lo conduce a vivere realmente con altri.

121. Prop. II. L' uomo è naturalmente socievole. *Prova.* L' uomo dee per natura volere altrui quel bene medesimo che vuole a sè, e dee per conseguenza procacciargliene, ove possa, or positivamente or negativamente, il possesso [105]: ma questa congiunzione di sforzi costituisce società [119]: dunque per natura l' uomo è destinato alla società. NB. Direm *socialità* questo impulso ragionevole per cui l' uomo è obbligato a volere il bene ad altri uomini, ed a cooperare con essi.

122. Corell I. La *socialità* (fa il bene altrui) è applicazione del 1. principio morale [27. III.], ed è primo principio di tutti i doveri sociali.

— II. Poichè l' ordine è il sommo de' beni a cui l'uomo aspira in terra [26], la *socialità* mira principalmente a comunicare con altrui il bene d' ordine; ed a questo subordina ogni altro amore.

— III. Una società che formisi per qualche altro bene *particolare*, dee tendere nel tempo stesso al comun bene d' ordine; e, se altra società non vi provveda, dee provvedervi ella stessa.

NB. Dirò società *completa* quella che abbraccia *tutto* il fine naturale della socialità, vale a dire *tutto l' ordine esterno*; *incompleta* o *particolare* quella che ne abbraccia sol qualche parte, come le società di negozio, di lettere ec. Quindi apparisce che:

— IV. Ogni società *incompleta*, se divenga indipendente, diverrà *completa*, giacchè non formando parte di altra società che provveda all'*ordine*, dovrà provvederci ella stessa.

— V. Una società che giunga all' ordine, vi *riposa*,

giacchè l'ordine è il suo fine [3 VI.]: questo *riposo nell'ordine* si dice *Pace*.

123 Prop. III. Tale è l'ordine mondiale, e tali le inclinazioni dell'uomo, che generalmente parlando esso uomo non può a meno di trovarsi realmente in società. *Prova.* L'uomo generalmente parlando, *abbisogna* naturalmente per la mente, per la volontà, pel corpo di tali sussidii, che gli mancherebbero, secondo le leggi dell'universo, fuor della società. Or l'uomo inclina per *istinto* ed è obbligato per *dovere* a soddisfare alle esigenze di sua natura [93. *segg.*] dunque tende a real società *Dim. la magg.* 1. per la mente. La mente o non conosce o certo non analizza nè sviluppa senza linguaggio le prime nozioni morali, e metafisiche; non ne deduce senza istruzione le conseguenze più remote non ne tramanda, senza altrui concorso a'posteri il tesoro. Or linguaggio, istruzione, concorso, non si avrebbero senza società. Dunque per la mente uom tende a società reale.

2. Per la volontà. Questa, oltre che non può operar rettamente senza rettamente conoscere [9.29], posta eziandio tal cognizione è renitente all'ordine per l'irritamento delle passioni [61], e specialmente nella gioventù quando contro la ragione ancor debole infieriscono passioni ardenti, è formando gli abiti danno per tutta la vita un pendio funesto alla natìa indeterminazione delle facoltà umane [62. segg.]. A tutto ciò l'unico rimedio è l'educazione or domestica or pubblica, armata di premii e pene, onore e disdoro, esempi e ragioni ec. Ma tal educazione manca fuor della società. Dunque per bene della volontà uom tende a real società.

3. Pel corpo. L'organismo umano esige la società domestica per nascere e campare ne'primi anni, le arti materiali per prepararsi agi e sollievi, la mu-

tua assistenza contro i pericoli e la infermità: gli affetti poi (afflizioni, timori ec.) che nell'organismo si destano, grandi conforti ricevono dal comunicarsi con altrui. Or tutto ciò mancherebbe mancando la società. Dunque l'organismo invita l'uomo a real società.

Osservate poi che la natural disuguaglianza porta a congiungersi tanto più quanto maggiore è la diversità: il giovine abbisogna della prudenza del vecchio, questo della robustezza del giovane: il dotto chiede all'ignorante, il ricco al povero sussidii di mano ricambiandoli con istruzione o sostentamento, ec. Se scema nel fanciullo cogli anni il bisogno d'assistenza, crescono i sensi di riconoscenza: ove potesse meno il dovere potrebbero più le passioni ec. Tutto è dunque sì intrecciato nell'ordine mondiale, che riesce all'uomo naturalmeute poco men che impossibile il separarsi dalla società.

NB. *La società attuale* è dunque parto de'*fatti* per cui l'uomo si trova in relazione cogli altri uomini e di loro *bisognoso*; ma il *dovere sociale* che in tal caso lo obbliga ad operare in bene comune nasce dall'*essenza* dell'uomo [119].

124. Corott. I. Niuno è mai sciolto dal dovere sociale, il quale nasce dall'*essenza* dell'uomo; ma la *reale* applicazion di tal dovere non ha luogo ove non esistano di fatto *bisogni* o *doveri* particolari che producano relazioni reali ed attuali fra gli uomini: siccome poi queste cagioni sono essenziali costantemente solo alla specie e non all'individuo, così all'individuo l'essere *sempre attualmente* in *real* società non è essenziale.

— II. Possono dunque accader delle circostanze in cui tal uomo non sia obbligato a vivere *in società*, e l'obbligazione stessa può ammettere gradi diversi.

— III. Esimersi dalla società per superiorità d'animo libero da *doveri* e superiore a' *bisogni*, è lodevole; esimersene per passione che non ne rispetta *il dovere* o per apatia brutale che non prevede il bisogno, è biasimevole: lodevole il *solitario* che va esente dal fatto associante particolare, biasimevole il *misantropo* che ribella contro la legge socievole universale.

— IV. Fatto costante produce società costante; fatto passeggiero, società passeggiera: giacchè alla causa è proporzionato l'effetto.

— V. Molti individui momentaneamente uniti per fatto passeggiero non costituiscano una società particolare, ma una semplice frazione della universale società, attuata dal fatto medesimo. NB. Chiamo società universale la relazione di unione che passa *essenzialmente* fra tutti gli uomini in forza del principio di *socialità*: società *particolare*, la relazione di unione che passa in ordine a qualche *fine*, e con qualche *mezzo particolare* fra alcuni uomini *determinati* [122. III.].

ART. II. — Degli elementi che compongono la società' (*a*).

125. Prop. IV. La natura di *società* esige che in essa trovisi un dritto di legare gli uomini ad operare concordemente a ben comune. *Prova.* La natura di società esige armonia nella volontà e nelle operazioni [119.]: or le volizioni ed operazioni umane non sono determinate, come nei bruti, da veruna necessità interna [51.]. Dunque essa natura esige che trovisi nella società un *potere* di *collegare* gli uomini. Questa *esigenza* poi della società, noi la dimo-

(*a*) V. S. Teor. P. II. c. 5. e 7.

striamo per via di *ragione*: or un *potere secondo* ragione dicesi dritto (68.): dunque è essenziale in ogni società il dritto di legar gli uomini a cooperar.

126. NB. Questo dritto dicesi *autorità*.

Corell. I. L'autorità è *una* in ogni società; nè senza autorità può esistere società.

— II. L'autorità è *dritto* di muovere e la mente e la volontà e l'organismo (119.), per quanto è necessario al bene comune: essa può dunque in ogni società e *obbligare* e *costringere* cioè obbligare le *volontà*, costringere ad atti esterni l'organismo.

—. III. Essa può rendere *obbligatorie* le azioni puramente *oneste*, giacchè anche queste possono esser richieste a ben comune [37. II.].

— IV. L'autorità è *un dritto*, ma *ogni dritto* non è autorità: il dritto esige l'adempimento o conservazione di un ordine preesistente, l'autorità stabilisce un ordine, una obbligazione che prima non esisteva; l'atto di comandare è appoggiato al dritto precedente; la materia del comando diviene obbligatoria in forza del comando medesimo.

— V. L'autorità nasce dall'*essenza* di società, che è *unione di enti liberi* [119.], e dal principio d'ogni obbligazione [37. III.] ch'è il voler del Creatore; epperò è opera immediata del Creatore; sì in quanto Esso è principio dell'*essere* e della *verità necessaria*, che dall'essere stesso risulta; sì in quanto è primo fonte di ogni obbligazione.

— VI. L'autorità è essenzialmente *ordinata* e *benefica*, giacchè *ordinata al fine* [125.], ed ogni fine è *bene* [3. VI.].

— VII. L'*autorità* è tutt'altro che *dominio* o *paternità* o *forza* ec., benchè ella trovisi per lo più in chi è *padrone* o *padre* o *potente*, ec.

127. Prop. V. L'autorità deve essere posseduta in

ogni *real* società da qualche individuo reale intelligente. La proposizione abbraccia tre parti; 1. *qualche individuo* (uno o molti); 2. *intelligente*; 3. dee *possederla per dritto*, cioè deve aver dritto ad usarla escludendone gli altri [112].

Prova della 1. *p.* L' autorità per sè è un *ente* logico, essendo quel *potere* che la *ragione* ci dimostra necessario in *astratto* a collegar le operazioni di enti liberi: or ogni *potere* reale suppone un soggetto operante reale [3. II.], ed ogni ente astratto dee ridursi al concreto per operare realmente: dunque la autorità deve esistere in un qualche reale individuo.

Prova della 2. *p.* L' autorità è *poter di ordinare* la moltitudine [125.]; or *non può ordinare* chi non è *intelligente* [20.]: dunque chi ha autorità debb'essere intelligente, dee poter conoscere la proporzione de' mezzi al fine.

Prova della 3. *p.* Se chi ha dritto di collegare i socii non potesse da tal dritto escludere gli altri, molti avrebbero il dritto di collegare, cioè di dare *unità* alla moltitudine; or ripugna che i *molti* diano *unità*: dunque chi ha l'autorità, ha dritto di escluderne gli altri.

128. NB. Gli individui ordinati dall'autorità, esclusi dal possederla, si dicono *sudditi*; il possessore della autorità, *superiore*.

Corell. I. *Il superiore* è *uno* o fisicamente o moralmente, giacchè da'molti non verrebbe *unità*: uno *fisicamente*, se è dotato di unità dalla natura; uno *moralmente*, se l' unità gli viene dal libero operare degli uomini [21. III.].

— II. Il *superiore* non è *padrone*, come l' *autorità* non è *dominio*; il *suddito* non è *servo*, come l' *obbedire* per ben comune non è *servire* al bene di un solo [113. IV.].

— III. *Superiore* non è nè il solo uomo nè la sola autorità; ma è l'*uomo dotato di autorità*: epperò come uomo partecipa a'*doveri dritti* e *miserie* umane, come autorità ne va esente.

— IV. Potrà talor dubitarsi se il tal uomo sia suddito o superiore; ma che il suddito possa riordinare il superiore è tanto assurdo, quanto è assurdo che la moltitudine sia unita, che l'effetto cagioni la causa, che l'ordinato ordini l'ordinante.

129. PROP. VI. Chi sia possessore della autorità in una società qualunque non dee determinarsi dalle sole considerazioni universali, ma da fatti eziandio particolari. *Prova* 1. Ogni società reale nasce per via di fatti particolari [121. seg.]: ma la società reale sussiste per via di reale autorità: dunque il fatto che forma la società forma anche l'autorità. Dunque determina chi realmente la possieda.

2. L'ordine fra un uomo ed un altro non è essenziale [89. II.]: or ciò che non è *essenziale* dee determinarsi da qualche fatto particolare. Dunque il superiore sociale è determinato da fatto particolare.

3. Ogni dritto umano nasce da *un fatto* sottoposto alle leggi dell'ordine [69. V.]: or l'autorità sociale è un dritto umano [125.], dunque dee nascere da un qualche fatto.

4. Gli uomini secondo l'universal loro natura specifica sono *uguali* ed *indipendenti* fra loro [109 II.]; dunque se si può trovare fra loro un *superiore* nel dritto di ordinare, ciò dee nascere da titoli particolari.

130. NB. L'autorità sol dirsi *legittima* quando è conforme al dritto: onde potrà esser legittima in tre modi, cioè nell'*essere*, nel *possesso*, nell'*uso*. Illegittima nell'*essere* è quella autorità che sorge in una società illecita: nel *possesso* quella che non risulta

da dritti anteriori: nell'*uso*; quella che si usa contro le norme del dritto.

Le condizioni relative con cui l'autorità è posseduta in conseguenza de' fatti anteriori da uno o da molti, sogliono dirsi *forma* fondamentale *di governo*. Essa potrebbe definirsi la *proporzione legittima delle funzioni ordinatrici di una società e delle persone che le posseggono*. Chiamo *funzione* l'esercizio dell'autorità relativamente a'varii oggetti che essa deve ordinare: onde quante sono le specie di questi oggetti, tante sono le funzioni. Il dritto ad esercitarle suol dirsi *dritto* politico (*a*).

Coroll. I. I fatti determinanti l'autorità debbon essere esterni, giacchè sono *titoli* del dritto [69. v.].

Coroll. II. La forma di governo non è ad arbitrio de' sudditi [126. IV.]; ma è determinata da' *fatti* e dalla giustizia: solo chi *possiede la pienezza* dell'autorità sociale può mutarla, quando il bene comune il richieda, giacchè egli deve *ordinare al bene comune* [125.].

— III. Nel governo di molti se abbia a mutarsi tal *forma*, debbono concorrere *tutti* coloro che vi hanno parte, o almeno i più; giacchè *uno* o pochi non hanno qui la pienezza di autorità. Ma se uno o pochi dissentano dal mutarla, essi son liberi a separarsi dall'associazione.

— IV. Quando il possesso dell'autorità è legato a certe condizioni, il possessore, benchè sia uno o tutta la possieda, non può mutar queste condizioni, giacchè non ha la *pienezza* del *possesso*.

— V. Poichè i fatti umani stanno sotto la provvidenza divina, questa è causa *del possesso* di autorità, siccome è causa dell'autorità medesima [126. V.] in modo però assai diverso. È causa necessaria del-

(*a*) V. S. Teor. P. IV. c. 3. a 2.

l' *autorità* per sua natura, causa volontaria del *possesso* per la libera disposizione degli eventi mondiali.

OBBIEZIONI.

131. I. *Contro la prop.* 1. [119]. Se la società ricercasse unità di menti e di volontà, non esisterebbe società sulla terra, giacchè ogni individuo ha un suo modo di pensare ed un suo fine particolare. Dunque la società si riduce alla unione materiale ottenuta colla forza.

R. Nego l' asserz.: dist. la causale. Ogni individuo ha idee e fini particolari *subordinati* al comune, *conc.*; *assoluti, sudd.* se opera irragionevolmente, *conc.*; secondo ragione, *nego.* Ogni associato dee *volere la felicità dell' ordine* [120. II.]: e questo è quel bene unico, da tutti i socii concordemente voluto e procacciato: Ma siccome l' ordine non potrebbe volersi senza conoscersi, così ad armonizzar le cognizioni de' socii la natura sociale esige una autorità che non solo *chiarisca* ma all' uopo anche *determini* ciò che è *ordine*: e questa è l' ordinatrice della società [126. III.]. Ed è tanto più perfetta, quanto più perfettamente unisce tutte le umane facoltà degli associati.

Nego dunque il conseguente: se non che egli include pur qualche vero, in quanto l' operar sociale riguarda direttamente, come poscia vedremo, gli atti *esterni*, coi quali si può violar l' ordine sociale; mentre gl' interni rimangono ne' limiti dell' individuale [174].

II. *Contro i Coroll.* 1. *e* II. [120] 1. Falso è, che la moltitudine degli associati renda più perfetta la società, mentre anzi tanto più ne cresce la confusione e la difficoltà di ben governare. Onde 2. è falso parimente che la società debba tendere ad am-

pliarsi, ma piuttosto sembra savio divisamento quello di certi legislatori (Licurgo, Cina, Paraguay ec.) che fecero ogni sforzo a limitare la tendenza a dilatarsi, e le relazioni esterne.

Alla 1. *Dist.* La moltitudine cresce confusione ove manca vigore al principio di unità, *conc.*: ove questo è vigoroso, *sudd.* E questo inconveniente leggiero vien compensato e superato da' beni dell'ampiezza, *conc.*; è inconveniente irreparabile, *nego.*

Gli elementi di perfezione sociale debbono crescere armonicamente, come le membra del corpo umano: se i *molti* son poco *uniti*; se uniti tendono a bene *imperfetto*; se tendenti a bene perfetto son *mal forniti di mezzi*; in tutti questi casi la società non è bene armonizzata.

Dal che apparisce la risposta alla 2. Quei legislatori operarono saviamente, se a società bambine non diedero membra da giganti. All'opposto il divino legislatore della Chiesa come le diede il sommo *Bene* per fine, il sommo di sua Potenza per *mezzo*, il sommo di *unità* esigendo consenso anche specolativo in ogni dogma e precetto; così le diede il sommo della *moltitudine*, chiamandovi tutti gli uomini. E questa società è la più perfetta *assolutamente*, mentre le altre potrebbero dirsi perfette *relativamente* alla rozzezza della loro epoca e de' loro elementi.

III. *Contra la prop.* II. [121]. 1. L'uomo è piuttosto socievole per interesse che per natura; giacchè se fosse *per natura*, siccome questa è una in tutti, così tutti e con tutti ugualmente, inchinerebbero ad associarsi: il che è falso, mentre ognuno ama associarsi con chi gli va a garbo (Hobbes). 2. L'uomo associato diverrebbe migliore: eppure chi non sa come nella società ei si corrompe? onde gli Anacoreti cristiani, e tutti gli Ascetici raccomanda-

no la solitudine. 3. Il che sarebbe consiglio contro natura, epperò indegno della più santa delle dottrine. Dunque la natura non invita a società.

R. Nego la conclusione; alla prova 1. *nego l' asserz.* assoluta, benchè in parte può ammettersi. L' uomo per natura è invitato a cooperare al bene di tutto il genere umano, il qual bene è primariamente nell' ordine, poi ne' beni di anima e di corpo subordinati all' ordine istesso. La natura ch' è una *specificamente*, inchina principalmente all' ordine: ma siccome ella è *individuata* ne' varii soggetti con somma diversità, così in concreto ella vuole *principalmente per l' individuo* il bene proporzionato alle sue circostanze individuanti [106. e 123. NB.], epperò anche i beni del corpo, dell' onore ec.

2. Che se il predominio dell' uom sensitivo volge talora a danno dell' uom morale il gran mezzo dell' associazione; non se ne può inferire che questa non sia naturale, ma solo che secondo natura debbe ogni associazione tendere all' onestà. Al qual intento è vantaggioso in certi tempi il riconcentrarsi, come in ogni arte e professione è necessario l' aver certe ore di studio privato. Per questo vien raccomandata da' savii la solitudine.

3. Se poi certi Anacoreti si sottrassero interamente al commercio degli uomini, avvertasi *a*) che essi furono uomini portentosi [124. III.]. e soprannaturali; *b*) che serbarono l' animo pronto sempre ad ogni dover sociale; *c*) che realmente comunicavano colla società cristiana. La solitudine sotto queste condizioni non osta al dovere sociale [124]: anzi non è total solitudine.

IV. *Contro la* IV. *prop.* [125]. 1. Non è chiara la necessità di una autorità, giacchè molti individui possono spontaneamente accordarsi in volere un qualche bene, e con mezzi determinati senza bisogno di autorità, e così formar senza essa una società.

2. Al più questa sarà necessaria per punire i refrattarii, ma a tal uopo essa può crearsi dalla società già esistente, e di comune accordo.

R. alla 1. *Dist. la conclus.* Così formeranno senza particolare autorità una particolar società, *nego*: così formeranno una frazione della universale associazione governata dalla universale Ordinatrice, la Legge naturale, *conc.* [124. v.]. Dio, Ordinator supremo, è in tal caso l'autorità sociale; ed infatti ognuno de' socii può svariar dal fine particolare, e separarsi dalla società, purchè non offenda in qualche modo il comun diritto naturale. Dalla quale osservazione potete dedurre un' altra risposta alla obbiezione, cioè: senza autorità avrete una operazione armonica *fortuitamente* e senza principio costante, *conc.*; l' avrete per una legge costante, secondo natura, *nego*. Or la società è un essere ed ogni essere tende naturalmente a conservarsi, e ad operare *costantemente*.

Ed ecco perchè nella seconda obbiezione apparisce la necessità di autorità coattiva, senza cui la società sarebbe impossibile. Ma questa autorità come potrebbe *crearsi* da' socii, se prima già essi non ne avessero il dritto? Non è dunque *creata*, ma sol *riconosciuta* ed *affidata* dalla società qui supposta a certi *individui* o *forme* determinate. Se questo debba farsi dagli associati, e come, si vedrà nel libro seguente.

V. *Contro la* v. *prop.* [127.]. L' autorità è per sè determinata dalla natura nella moltitudine: dunque non occorrono fatti particolari per determinarne il possesso. *L' anteced. si prova.* La natura esige che in ogni società vi sia autorità, e mette frattanto gli uomini in una perfetta indipendenza reciproca. Or fra gli uomini indipendenti nessuno ha dritto di pre-

valere agli altri. Dunque tutti hanno ugual diritto al comando (*a*).

R. nego l'asserzione. Alla pruova *dist.* La natura *astratta* e *specifica* mette gli uomini in istato d'indipendenza, *conc.*; la *concreta* ed *individuata nego.* [111. 1.]. Nel fatto concreto ogni uomo nasce dipendente; e sebbene lo sviluppamento naturale dell'età possa togliere questa total dipendenza necessaria, pure non toglie mai la disuguaglianza di dritti e di fatto.

Osservate poi, che l'argomento non conclude logicamente: esso a rigore dovrebbe dire: « *gli uomini son per natura indipendenti: ora fra indipendenti niuno può comandare: dunque niuno comanda:* » e non già dunque *tutti* comandano. Nè vale il replicare che, essendo necessaria per natura una autorità, dee supporsi che questa abbia a possedersi da tutti gli associati per dettato di natura. Questa replica non sussiste: 1. perchè non è dimostrato che non vi sia alcun modo di determinare chi possieda l'autorità, talchè abbia assolutamente a divenir democratica: 2. perchè anzi la natura *concreta* determina qui espressamente, come in cent'altri casi, ciò che dall'*astratta* vien lasciato indeciso, giacchè la natura che rende specificamente uguali i socii, li rende poi *individualmente* disuguali. L'argomento medesimo potrebbe applicarsi a tutte le somiglianze specifiche e concluderne somiglianza individuale, dicendo: tutti hanno intelletto, dunque se è necessario l'insegnamento, tutti ugualmente debbono insegnare; tutti hanno forza, dunque, se è necessaria la fatica, tutti ugualmente faticare; ec. Ognuno sa rispondere, che il dovere astratto d'insegnare o faticare non può sussistere, se non in in-

(*a*) S. Teor. P. II. C. X.

dividui concreti, e disuguali; epperò riceve le sue proporzioni nell' *atto stesso* del *realizzarsi*, nè mai si dà un istante *reale*, in cui già non sieno i varii gradi di capacità e di dovere.

L' autorità è effetto della natura umana; dunque tutti gli uomini debbono parteciparne. *R. nego l' anteced.* Effetto della natura umana è il *bisogno* di autorità, ma non già *l' autorità*: questa è effetto della superiorità divina, senza cui niuno *dovrebbe* obbedire, impropriamente per altro potrebbe dirsi effetto della natura umana, in quanto la *contingenza naturale* di questa esige che ella dipenda da Dio; e il bisogno che ella ha di autorità *visibile*, dimostra che Dio comunica ad uomini il dritto di ordinar la società.

CAPO II.

DELL' ANDAMENTO NATURALE PER CUI NASCE OGNI SOCIETA' REALE.

ART. I. — Partizione.

132. Avendo finor mostrato che ogni società reale vien formata per certi *fatti*, i quali rendono concretamente applicabile il principio di socialità con tutte le conseguenze che ne sgorgano; dobbiamo esaminare adesso quali sieno questi *fatti* e quali leggi naturalmente ne spuntino.

A ben comprenderne la dottrina, prima contempleremo il procedimento, or semplice or composto della società che si forma; poi le varie predisposizioni della moltitudine che viene associata.

ART. II. — Formazione della società' per fatti associanti (*a*).

§ 1. *Fatti semplici ed elementari.*

133. Prop. I. Ogni società costante dee nascere in forza o di un *fatto naturale*, o di un *consenso volontario*, o di un *dritto prevalente*. NB. Queste tre classi di *fatti* le domineremo genericamente *fatti associanti*. Diciamo società *costante* quella ove l'associato è obbligato a *perseverare* cooperandovi al ben comune [122. V.]. Quando la società nasce da un solo di questi fatti la dirò *elementare* o semplice; quando da parecchi, *complicata*.

Prova. In ogni società costante l'uomo è associato dal *dovere* [120. III.]: or il dovere non può legarlo naturalmente senza uno di questi fatti. Imperocchè l'uomo non ha doveri naturali se non o verso Dio o verso sè o verso i suoi simili [88.]. Or Dio non impone naturalmente doveri se non col fatto [37. IV.]: l'uomo non lega sè stesso che colla dichiarazione esterna di un volere chiarito per norma altrui [111. VII.] vale a dire con un *consenso*: gli altri non possono legarne la volontà se non col *dritto* [68.]. Dunque ogni società nasce da uno di questi fatti.

134. Corell. I. Ponno darsi adunque certe società a cui l'uomo sia obbligato senza aver dato il suo previo consenso: e si daranno realmente ogni qualvolta un fatto di natura costante, o un dritto, anteriori al consenso, esigano la permanenza.

— II. Si danno associazioni ove la volontà cagiona

(*a*) V. Sagg Teor. P. III. diss. I. C. I.

il dovere, altre ove il dovere obbliga la volontà. Direm le prime *volontarie*, le altre *necessarie*. Alle prime l'uomo aderisce *per* sua volontà, alle seconde *colla* sua volontà.

135. Prop. II. Questi tre fatti debbono chiarire insieme chi possieda l'autorità sociale. *Prova*. 1. Senza possesso di autorità è impossibile società [125] : or la società esiste per fatti [123. NB.] ; dunque per essi vien determinato il possesso dell'autorità.

Questa prova è dedotta dal *fatto* ; ma potrebbe presentarsi in modo alquanto diverso deducendola dal *dritto* di chi crea la società, come siegue.

Prova. 2. Gli associati vengono legati alla società per un dovere che li obbliga verso qualche essere intelligente [120. III. 89. I.], il quale vuole in essi l'unità sociale. Or l'unità sociale non potrebbe sussistere senza concreta autorità. Dunque l'Intelligenza produttrice della società dee determinare il possesso dell'autorità. NB. l'Intelligenza *produttrice* può esser diversa dalla *governatrice*.

136. Coroll. I. I dritti *politici* [130.] che competano a'vari membri di una società, debbono dedursi da'dritti e dal volere della causa associante.

— II. Questa dee distribuirli a norma della giustizia, e collo scopo del ben comune [125.]

— III. Non si può dare ad un popolo una costituzione *a priori* ; ma ogni saggia costituzione dee derivare da'dritti anteriori, rispettarli, assicurarli.

137. Prop. III. L'autorità tende naturalmente a collocarsi concretamente in chi è *capace* di condurre al bene comune gli associati NB. La tendenza naturale non essendo sempre secondata dagli agenti liberi [12. 51.] non se ne può inferire assolutamente il

fatto, se non quando questi sieguono assolutamente le norme naturali (*a*).

Prova. 1. Ogni essere tende al suo fine, epperò a'mezzi [6. III. IV.] : or nel caso nostro il mezzo di ottener il ben comune, fine dell' autorità, è la capacità del superiore [125]. Dunque secondo natura l'autorità tende a collocarsi in chi è capace.

Prova. 2. Può dedursi dal fatto; giacchè ogni società volontaria sceglie per duce un uom *capace*.

Prova. 3. È così dee succedere , giacchè ognuno che si associa vuole un bene comune con isforzi concordi diretti dall'autorità. Dunque vuole che l' autorità *concreta* sappia armonizzarli saviamente.

Prova. 4. È natural tendenza del bene il comunicarsi : dunque *secondo natura* chi è più capace di far bene vi è anche più propenso. Or le inclinazioni di *natura* sono indizio dell'intento del Creatore (8. II.): dunque il più capace dee fare il bene della società, cioè introdurvi e mantenervi l' ordine [122. II.].

138. Coroll. I. Questa legge avrà una *forza dimostrativa* ove trattisi di fatto naturale costante.

— II. Nella società *volontaria* e *doverosa* avrà solo forza *obbligatoria*, talchè le intelligenze produttrici di esse società *dovranno* collocare l'autorità in mano capace ; ma talora accadrà che nol facciano.

— III. La sola capacità in tal caso, non essendo *riconosciuta*, non conferisce dritto rigoroso, giacchè il *titolo* non è evidente [69. V. 130. I.].

139. Prop. IV. Nelle società già esistenti, epperò già governate da superiore legittimo, l'autorità non può venirne tolta al primo e trasferita ad un altro possessore, senza consenso di quello.

(*a*) V. S. Teor. P. II. c. 7. P. III. c. 2. 3. 4.

Prova. Niuno è più *capace* ad ordinar gli associati che il superiore legittimo. Imperocchè ad ordinare gli associati debbonsi muovere le lor volontà [119] le quali non vanno soggette ed altra forza che alla morale cioè al pritto [51. 52. e 68.] ; il dritto poi è accompagnato alla legittima [130.]. Dunque secondo natura l'autorità dee persistere nel superiore legittimo.

140. Coroll. i. La prima delle capacità è dunque la legittimità ; nè senza essa può darsi società e governo felice, e moralmente efficace.

— ii. Se talora il possesso di autorità a mal grado del primo possessore è trasferito ad un altro, o il fatto è violento, o il primo ha cessato di esser *legittimo*.

141. Prop. v. Nella società naturale l' autorità è posseduta da chi è più capace, *per legge costante di natura*, di fare il ben comune.

NB. Il *fatto naturale* da cui nasce la natural società potendo esser or di *legge ordinaria* or *fortuita*, si darà dunque una società naturale *ordinaria* ed una *fortuita*. Il matrimonio, la società paterna seguono la legge ordinaria ; l' associazione de' naufraghi colle genti sul cui lido naufragarono, l'associazione di un bambino derelitto col pietoso che lo incontra per via e lo raccoglie, siegue da caso fortuito. La proposizione parla della prima.

Prova della 1. *p.* Il Creatore ordina l' autorità al ben comune ; dunque vuol darla a chi può ottener questo fine [138. 1.].

Prova della 2. *p.* Le leggi naturali del Creatore si rilevano dalla facoltà e tendenze naturali [8. iii.]. Or queste son quelle il cui operare è *costante* [6. 1.] Dunque sol quando nasce da legge costante la capacità costituisce qui autorità.

142. Corott. I. Poichè è legge *costante* di natura che chi ha più senno e più forza possa meglio ottener l' osservanza del dritto, e legge parimente *costante* che il marito, il padre, il padrone ec. abbiano maggior senno e forza della moglie, de'figli, de'servi ec.; nelle rispettive lor società *elementari* il possesso dell' autorità appartiene a' primi. NB. Dissi *elementari*, perchè *complicandosi* le società possono nascere complicate anche le cagioni di autorità [354. 3.].

— II. Nei casi fortuiti non vi è legge costante che determini chi più abbondi ne'mezzi e chi possa meglio usarli, onde il caso fortuito non determina autorità. Rimarranno dunque in possesso l' *autorità* o *libertà* anteriori.

143. Prop. VI. Nelle società volontarie il possesso dell' autorità dipende dall' elezione degli associati; ma questi, se vi è fra loro notabile disuguaglianza di forze e di bisogni saranno indotti a conferirla ai meno bisognosi; se vi ha morale uguaglianza sono *obbligati* a conferirla ad uomini saggi e capaci.

Prova della 1. *p.* Nelle società volontarie la natura e il fatto non determinano esternamente veruna preminenza [134. II.]: dunque niun ha *titoli* con cui esigere obbedienza: [109. II.]. Or senza titoli non esiste dritto rigoroso; nè senza dritto autorità [69. V. 126. IV.]. Dunque nelle società volontarie nessuno possiede *per sè* l' autorità.

Ma senza possesso di autorità non può esistere società reale e concreta [125.] converrà dunque che la causa associante determini il possesso, se vuol produrre la società [135.]. Or la causa associante è qui il *consenso*: dunque il consenso dee qui determinare chi possieda l' autorità, e sotto quali forme.

Prova della 2. *p.* Chi entra volontariamente in società particolare, vuole un fine o bene particolare

[124. v.] colla perdita del bene d'indipendenza più assoluta. Or questo bene, tanto più o meno *consentirà* ciascuno a perderlo, quanto maggiore o minore sentirà il bisogno del sussidio sociale; dunque nel dare il suo consenso all'associarsi chi ha minor bisogno riterrà maggior indipendenza, e viceversa. Dunque il men bisognoso rimarrà superiore.

Prova della 3. *p.* Ciascuno degli associati deve, secondo il principio di socialità, voler l'altrui bene e procacciarlo [121.]. Dunque dee scegliere idoneo reggitore della società. Or l'idoneità consiste nella saviezza politica. Dunque al governo debbono eleggersi i savii.

144. Corott. i. L'elezione di chi possieda un bene non essendo *creazione* del bene medesimo, è chiaro che l'*elezione* di un superiore non è *creazione* dell'autorità.

— ii. Il consenso de'socii volontarii nella elezione d'un superiore è dunque tutt'altro che il così detto *contratto sociale*; giacchè questo pretende creare la società e l'autorità fin dalle sue basi, asserendo non darsi senza contratto nè l'una nè l'altra. All'opposto nel caso nostro il consenso è mezzo soltanto per applicare a questi o quegli individui la legge sociale e l'autorità, opere del Creatore indipendenti da ogni umano volere [121. 123].

— iii. Il *bisogno* non è la causa immediata del dovere di obbedire, nè la *forza* del dritto di comandare: ma sono cause che inducono a *consentire* di perdere quel più o meno della propria indipendenza, che è richiesto a formar la società [141.]. Il *consenso* poi è la vera causa morale, per cui quel dovere e dritto, nato dalla natura della società in genere, si rende concreto in questa o in quella forma o individuo [123. 111. vii.].

— IV. Chi ha dato il consenso alle forme ed alle persone elette, è legato ad obbedire non già dal proprio coasenso precisamente, ma dalle leggi di natura sociale: il consenso propriamente produce la società sotto quelle forme determinate; la natura di società esige obbedienza da' sudditi [123. NB.].

— V. La società volontaria è libera nel formarsi, epperò vi si può apporre da' socii qualsivoglia equa condizione; la quale se dalla contro-parte venga *gravemente* violata cesserà il *consenso* e per conseguenza il dovere di permanenza, radicato nel consenso medesimo della parte offesa [124. IV.].

— VI. Non può stringersi a volontaria società colui che non può disporre della propria indipendenza e di qualsivoglia altro bene di cui si richieda il sacrifizio affin di entrarvi.

— VII. Il dovere sociale non vieta agl'individui associati di cercare nell' associazione de'beni particolari, giacchè anzi la speranza di beni particolari è il primo incentivo alla società volontaria.

145. Prop. VII. In alcuni casi può un individuo aver dritto di legare in determinata società altri uomini, senza averne da essi *previo* consenso: ma anche in questi casi la natura assicura agli associati pienamente ogni lor dritto.

Prova della 1. *p.* Si danno casi in cui l' associazione di certi nomini è mezzo moralmente necessario a fare il bene loro, o il bene di chi li consocia. Dunque, se chi li consocia abbia dritto rigoroso ad ottener questo bene più che gli altri alla natural indipendenza, potrà usarne il mezzo necessario [III. V.]. Or può darsi che uomo abbia tal dritto ad ottener sì il bene altrui, sì il proprio: giacchè 1. chi ha qualche autorità sugli altri, può limitarne l' indipendenza, ed è obbligato a provveder coi mezzi ne-

cessarii al loro bene [125 seg.] : onde per la prima parte la proposizione è evidentissima. La difficoltà può cader sulla seconda, della quale ecco la dimostrazione.

Può darsi caso in cui per collisione scemino in un uomo rispetto ad un altro i dritti naturali d'incolumità, dominio, libertà ec. [114.] : nel qual caso l'altro diverrà superiore in questi dritti, e potrà esigere secondo ragione dalla contro-parte l'uso di quel mezzo, che sarà moralmente necessario a lui pel suo bene proprio [69. IX.]. Dunque in certi casi può un individuo legarne altri a determinata società.

La stessa verità può confermarsi in altra forma. Due uguali che contrastino sono membri della universal società, la quale dal loro incontro viene ridotta a stato reale e concreto [124. V.]. Or in ogni società concreta dee trovarsi [126.] concreta autorità con dritto di mantenervi l'ordine. Questo dritto non può nel contrasto esercitarsi da colui che sostiene il torto. Dunque la parte che sostiene il dritto possiede in tal caso l'autorità. Dunque, se sia necessario, può esigere dall'ingiusto collitigante che si associi in certe determinate relazioni, sì in pena del disordine passato (come si vedrà nel dritto penale) sì per riparazione de' danni e precauzione di sicurezza.

Prova della 2. *p.* Anche in questi casi la natura esige nella nuova società la rispettiva autorità, ed è obbligo del suo fondatore il collocarvela [135. seg.]. Or la società e l'autorità sono per natura dirette al mantenimento dell'ordine, e per conseguenza di tutti i dritti che ne sgorgano [122. II. 126. VI.]. Dunque qui pur la natura assicura ai socii i lor diritti.

146. Corott. I. Si danno due specie di società *doverose* : una è formata *pacificamente* per dritto ante-

riormente riconosciuto e venerato, l'altra *ostilmente* per dritto sostenuto dalla forza.

— II. Il dritto de'sudditi giustamente conquistati da essere umanamente trattati, e il lor dovere di obbedienza, non nascon dunque da una accettazione e consenso preventivo, come pretende il Burlamacchi (*a*).

— III. Il dovere di permanenza sociale è, in queste società *doverose*, proporzionale al vigore del dritto associante si rispetto alla *certezza*, sì alla *estensione*, sì alla *durata*, contemplate comparativamente a' dritti collisi.

§. II. *Complicazione di questi elementi.*

147. Gli elementi finor contemplati formano le società con relazioni di dritto semplici evidenti e facili a determinarsi, conoscendosi a prima vista chi ha dritto a fondar la società, chi dee governarla, chi deve obbedire, ec. Ma nell'ordine delle cose umane le società non vengono quasi mai formate da un solo di questi fatti associanti: il matrimonio, per es., prima di divenire società naturale comincia dal consenso volontario, la conquista può confermarsi con trattati, ed acquistar forme ereditarie per cessione dell'Erede legittimo, ec.

Ognun vede essere impossibile lo stabilir qui brevemente le leggi spettanti da ciascuna delle tante combinazioni che potrebbero accadere: onde converrà contentarci di contemplare le più generali nella ultima parte ove parleremo del dritto applicato. Per ora ne daremo il teorema fondamentale.

148. Prop. VIII. In una società complicata debbo-

(*a*) Dritto polit. part. 2. c. 3.

no esser salvi a ciascun principio i suoi dritti non collisi rispetto al proprio fine: nella collisione poi il dritto della naturale prevale a quello della doverosa, questa alla volontaria. NB. La collisione da' diritti non può accadere se non quando la materia *stessa* va soggetta a due dritti, giacchè qualor la materia sia diversa, possono essere soddisfatti amendue. (Così il dritto dell'assalito a difendersi non impedisce il dritto dello ingusto assalitore all' interno amore [115. IV.] dovutogli per natura, perchè la difesa esige sol l' opposizione esterna).

Prova della 1. *p.* Ogni dritto è secondo ragione *irrefragabile* [98. seg.]: dunque chi rispetta e mantiene l' *oràine* dee salvarlo. Or la società complicata dee mantener l' ordine [122], al par d' ogni altro. Dunque dee rispettar ogni dritto vigente.

Prova della 2. *p.* La società *naturale* parte da un principio più saldo e mira ad un bene più universale che la *doverosa*, giacchè è fondata immediatamente sull' essenza delle cose [124. I.] e mira al bene di tutta l' umanità, mentre la seconda ne deriva solo mediatamente per l' uso che l' uomo fa di un dritto prevalente in vantaggio principalmente di sè medesimo [69. III.].

La società *doverosa* poi parte ella pure da un principio, il quale, rispetto alla volontaria, è superiore; giacchè il dritto lega la volontà, e questa va soggetta al dritto [68] antecedentemente al proprio consenso, mentre il legame della volontaria dipende dal consenso medesimo [144. V.]. Dunque nella collisione la naturale prevale alla doverosa, questa alla volontaria.

149. Coroll. I. In una società complicata di *volontario* e *naturale*, il dissenso non basta a scioglierne il nodo o mutarne le leggi. Altrettanto dicesi della doverosa-volontaria.

— II. La società volontaria è la men ferma *in diritto* : ma la natural propensione dell' uomo lo inclina più gagliardamente (provvida legge del Creatore !) a mantenerla *nel fatto*.

Obbiezioni contro il II. Art. del Capo II.

150. I. Contro il 1. coroll. della 1. p. [134] : Ripugna al naturale operar dell'uomo che egli si trovi obbligato senza sua volontà in una qualche società ; dunque ogni società nasce dal consenso, L'*anteced. si prova*. L' uomo ha dritto per natura alla felicità ed a' mezzi di ottenerla : i mezzi naturali sono il *fare*, il *volere*, il *giudicare*. L' adoperar questi mezzi in modo da conseguire il suo fine è per lui un dovere ; onde il dritto è inalienabile. Dunque niuno può privarlo di sua libertà nell' usar sue facoltà, e specialmente nell' usar sua *ragione* da cui tutto dipende l' uom morale. E in fatti tanto è impossibile che un uomo si guidi coll'altrui ragione quanto che vegga cogli occhi altrui o gusti coll'altrui palato (Spedalieri).

R. Dist. l' asserz. Ripugna che si trovi obbligato senza il concorso *passivo*, di sua volontà, *conc.* ; senza l' *attiva*, *nego*. Certamente l' uomo non opera naturalmente da uomo se non per la volontà [20. seg.] ; ma questa può consentire or per dovere anteriore, or liberamente ; nel primo caso è *passiva*, nel secondo *attiva*. Sebbene, a dir vero, sempre l' obbligazione incomincia dal legame puramente passivo ; giacchè anche quel legame che sembra opera dell' uomo volontariamente obbligantesi con un patto, realmente nasce da una legge anteriore che obbliga a servare i patti [111. VII. 144. III.]. Onde non solo non ripugna alla natura che l' uomo sia obbligato senza sua volontà, ma anzi ripugna che si leghi per

sua volontà senza una obbligazione anteriore. Senza questa egli potrebbe disvolere dopo aver voluto: ma confermato da questa, il suo consenso diviene irrevocabile.

Alla prova: *dist.* Niuno può privar l'uomo dell'uso di sua ragione, in quanto questa è stromento a conoscere, *conc.*; in quanto è norma del vero, *subd.*: per forza. *conc.*; per dritto, *nego.*

La ragione umana suol riguardarsi sotto due aspetti; cioè, o come *luce del vero* che splende nell'uomo, o come *facoltà* con cui apprendiamo questa luce e l'applichiamo all'opera: nel primo senso diciam, per es.. l'*uomo dee seguire la ragione*: nel secondo diciamo, l'*uomo dee diffidare della propria ragione.* Niuno certamente potrà mai esigere dall'uomo che formi un giudizio *colla* ragione altrui, nè che guardi *colle* altrui pupille, perchè le facoltà sono personali. Ma ben si può talora a *buon dritto* pretendere che giudichi *secondo* la ragione altrui, cioè ch'egli stimi *colla* sua ragione esser vero ciò che vien giudicato da ragion più savia della sua, come si può pretendere che si valga de' suoi occhi deboli a seguir una guida meglio veggente di lui. È la ragione di ciò, è che l'*atto* è *della persona*, ma la *norma dell'atto* è *l'ordine* universale [26. 47. VII.], il quale può essere ad altri meglio conosciuto che alla persona agente [98. v.].

II. Contro il 1. coroll. della v. prop. Questa dottrina conduce all'assurdo, 1. perchè può ridursi in sostanza alla *legge del più forte*; 2. perchè ne seguirebbe che gl'incapaci sarebbero esclusi dal trono.

R. Alla 1. *Dist.* Si ridurrebbe a tal legge nella dottrina di chi determina il possesso dell'autorità secondo il solo principio di socialità astratta *trasm* secondo chi lo determina anche dal fatto concreto *nego.* Se dicessimo assolutamente • *dee governare i*

più capace, perchè l' autorità dee tendere al ben comune », l' obbiezione potrebbe aver qualche forza. Ma dicendo noi che il tendere a ben comune è dovere sì dell' autorità ; ma che il possesso dell' autorità si determina *dal dritto* di chi *produce* la obbligazione associante, è chiaro che dal dritto, non dalla forza, ripetiamo il possesso dell' autorità. La risposta sarà evidentissima se l' applicate ad altri dominii. Intento del Creatore è, che essi sieno ben usati ; e di fatti lo scialacquatore, l' ozioso, il fraudolento preparano la propria disdetta e impoveriscono. Ma ne segue egli che i beni *debbano* possedersi da chi meglio sa trafficarli, e che tal capacità determini il possesso? Lo pretendono i Sansimonisti, ma lo disdice il genere umano.

Alla 2. *R.* Certamente non oprerebbe rettamente il fondatore di una società, mettendone al governo un incapace, come mal farebbe un testatore se scegliesse per erede un prodigo o un giuocatore, che per sè non vi avesse dritto ; ma siccome nella incapacità vi sono molti gradi, così non ogni grado di incapacità può escludere dal trono chi vi è chiamato dal fatto. Vedremo a suo luogo qual grado escluda : frattanto per iscioglière la obbiezione nel punto a cui più praticamente essa mira, osserveremo che vi ha due specie di *capacità* ; una che dipende dalle doti personali, l' altra che da certi fatti naturali estrinseci alla persona, e dipendenti dall' ordine e fisico e morale dell' universo. Così, per es., ne' governi ereditarii la capacità di legare i sudditi dipende assai più dalla nascita per cui il principe possiede l' autorità, e mantiene l' ordine e la pace, di quel che dipender possa dalle doti personali : viceversa nell' elettivo le doti personali compensano i vantaggi ereditarii. La *capacità personale* potrà dunque venir compensata molte volte dalla

capacità sociale [139.], e rendere un individuo, che fosse *personalmente* incapace, più atto ad ordinare una società che qualunque gran politico. Isabella II. n' è oggi una prova (anno 1845.).

Queste osservazioni combattono anche certe dottrine rivoluzionarie, che dicono ai popoli: « finchè foste idioti e rozzi aveste obbligo di obbedire, ma oggi che siete istruiti ed educati avete dritto a governarvi da per voi ». Senza parlare delle falsità di *dritto* e di *fatto* incluse nella 2. parte di questo documento politico (giacchè il bisogno di governo nasce *dalla natura* [125] non dalla ignoranza; di fatto poi *il volgo* è ignorante anche oggi); mi limito a rispondere, che *il dritto* a governare non nasce dalla *capacità* delle persone, ma dall' ordine delle società umane; il quale ordine è necessariamente appoggiato al *fatto* visibile e non alle doti invisibili.

ART. III. — Elementi materiali di cui la società' puo' formarsi (*a*).

§. 1. *Partizione.*

151. Ogni società può esser composta or di semplici individui, or di altre società minori: giacchè come possono congiungersi per intento d' un ben comune gl' individui in particolar società, così possono le società in altra associazione più vasta. Dirò *protarchia* questa maggior società contemplata rispetto alle minori cui nomerò *deutarchie* e *consorzi*. E se queste pure in altre minime si suddividano, dirò le minime *gruppi sociali*, o società elementari. Così se la *protarchia* sia, per es., uno stato, le provincie ne saranno *deutarchie*, le città *gruppi* od ele-

(*a*) V. S. P. III. C. VII.

menti; e, se più oltre scendiamo, le famiglie *gruppi* od elementi della città.

E siccome gl' individui ordinati dall' autorità sociale, si dicono a questa subordinati in vari gradi, secondo che più o meno partecipano della autorità e ne trasfondano negli inferiori l' impulso ordinato al fine comune; così in vari gradi vedremo subordinarsi all'autorità protarchica le deutarchie e i gruppi elementari. Questa subordinazione essendo nelle sue forme notabilmente diversa dalla prima, come è nella materia, partorisce relazioni notabilmente diverse; epperò ci fia mestieri per maggior chiarezza dare alla unione delle società un nome suo proprio, e la diremo società *ipotattica*, dritto ipotattico le leggi che ne derivano; *protarca* e *deutarca* i superiori che le governano.

Stabiliremo in questo articolo, 1. la natura di questa associazione, 2. le leggi fondamentali.

§. II. *Natura della società ipotattica.*

152. La natura di questa società potrà comprendersi coll' osservare 1. la necessità naturale del suo formarsi, 2. il modo vario con cui può formarsi.

Prop. I. È necessario per natura che ogni gran società, quando oltrepassa certi limiti, sia suddivisa in deutarchie. *Prova.* Ogni società riceve ordine e realtà dal superiore [127]: ma non vi ha superiore umano che bastar possa da sè solo a conoscere ed ordinare realmente in tutti gli emergenti un numero *indefinito* d' individui, giacchè le forze di ogni superiore umano son *limitate* [128. III.]: dunque, passati certi limiti, egli dovrà avere agenti secondarii, pe' quali trasfondasi nelle masse a loro subordinate l' impulso ordinatore, da lui trasfuso in quelli. Or queste masse ordinate da autorità secon-

darie sono società secondarie, ossia deutarchie. Dunque ogni gran società si suddivide naturalmente in deutarchie.

Se qualcuno movesse dubbio su questa sussunta, è facile a dimostrarsi. Queste secondarie unioni di molti sono ordinate dalle autorità secondarie al fin comune della protarchia con una *speciale* unità e con mezzi *proprii* di ciascuna deutarchia; dunque costituiscono società particolari [125. v.] subordinate alla maggiore. Or questo è deutarchia. Dunque queste suddivisioni sono vere deutarchie.

153. Coroll. i. Dedurrete quindi che la necessità di suddivisioni nel crescere di una società, è legge indeclinabile di natura: ma l'aumento che le rende necessarie non è sempre nelle stesse proporzioni. Imperocchè

— ii. Tanto saranno più necessarie le suddivisioni, quanto la moltitudine è men *colta* nel conoscere l'ordine è men *docile* nell'accettarlo; l'autorità meno *saggia* ad ordinare e meno *robusta* a costringere [126. ii.].

— iii. È impossibile l'ammettere al tribunal supremo tutte le cause, e tutte le appellazioni.

— iv. L'intento di natura si ottiene sì quando le società minori preesistenti formano la maggiore, sì quando la maggiore formatasi d'individui isolati ed uguali, si suddivide poi in società minori. Può dunque la società ipotattica nascere or per sintesi, or per analisi, or anche per una complicazione di entrambe.

— v. Il procedimento sintetico è il più naturale, giacchè è naturale all'uomo il propagarsi di famiglia in città, di città in popolo ec., per giugnere alla massima ampiezza.

— vi. Questa *sintesi* produce delle Protarchie com-

poste di elementi eterogenei; tali furono sul principio tutte le grandi società politiche. *L'analisi* all'opposto produce deutarchie omogenee, dirette ad unico fine, governate da unica autorità con mezzi uniformi; tal'è la suddivisione di un esercito, o di un corpo amministrativo.

— VII. Nella protarchia *analitica* i dritti deutarchici debbono regolarsi principalmente dalla norma del bene comune che si pretende suddividendola: nelle protarchie *sintetiche* all'opposto; principalmente da' fatti ed ordine preesistenti, che debbono custodirsi [122. II. 139. seg.].

— VIII. Nella protarchia sintetica le deutarchie non dipendono dal protarca nell'esistere, ma nello operare all'opposto nell'analitica dipendono da lui anche nello esistere, giacchè da lui derivasi ogni autorità.

154. PROP. II. La società minore coll'unirsi ad altre per formar *protarchia*, non perde la sua perfezione, ma la cangia ed immeglia.

Prova 1. L'ampliarsi delle società è tendenza *naturale* [120. II.]: or la natura non può tendere al peggio [6. II.] Dunque nello ampliarsi la deutarchia migliora.

Prova 2. La perfezione sociale consiste nella perfezione del *fine*, nell'*efficacia* de' mezzi, nella *unità* de' socii e nella lor *moltitudine* [120. I.]: or la società minore, divenendo parte della *protarchia* acquista un *fine* più universale epperò migliore [14. II.], si congiugne a maggior *moltitudine* e per essa ottiene maggior *efficacia*; e finalmente trasmuta la propria *unità* in *unità* più perfetta: il che per le tre prime parti è evidente: dimostriamo la quarta. 1. A parità del rimanente, più perfetta è l'*unità* che più unisce più individui, giacchè a parità nel re-

sto, ha maggior forza unitiva; or l'unità protarchica unisce più individui che la deutarchica. Dunque è più perfetta. La stessa unità deutarchica diviene in sè più perfetta, perchè trova nella protarchica sanzione e difesa: così lo stato assicura alle città, alle famiglie l'ordine interno, e l'esterna difesa. Dunque la congiunzione protarchica migliora le deutarchie.

Prova 3. Il peggior male di una società è quella mancanza d'ordine [122. II.], che nasce da imperfezione *irrimediabile* di superiore, giacchè perisce qui la radice stessa dell'ordine [126]. Or la protarchia nell'autorità protarchica somministra alla deutarchica un rimedio a tale imperfezione. Dunque la rende migliore.

155. Coroll. I. Si dee dunque alla maggior società posporre gl'interessi *particolari* della minore, giacchè questa è compensata da' vantaggi protarchici.

§. III. *Leggi fondamentali di dritto ipotattico.*

156. Prop. III. La protarchia dee custodire alle deutarchie il loro essere.

Prove generali. Le deutarchie sono necessarie sì al bene degl'individui, cui l'autorità suprema non potrebbe provvedere, sì all'*ordine protarchico*, bene precipuo [122. II.] della protarchia. Or la protarchia dee tendere al bene [6] suo proprio, ed usarlo in prò degli individui [120]. Dunque dee serbare alle deutarchie il loro essere.

Prove speciali. Quando la protarchia è composta di elementi eterogenei, la proposizione ha anche maggior forza, giacchè in tal caso l'esistenza, il fine, l'autorità, l'ordinamento della deutarchia non derivando dalla autorità protarchica [153. IV.] ma da fatti e dritti anteriori [124.], il protarca non può porvi la mano, se non come *protettore* dell'essere deutarchico.

2. Anche quando la protarchia nacque per via di volontario consenso [143.] la proposizione acquista maggior forza; giacchè le deutarchie non sogliono dare l'assenso alla unione, se non colla condizione di conservare sè medesimo. Violar questa condizione sarebbe uno sciogliere la protarchia [144. v.]. Dunque essa dee custodire le deutarchie.

157. Corott. I. Le famiglie nell'aggregarsi alle città, le città allo Stato ec., non perdono dunque il loro essere.

— II. Nè la loro *forma*, *fine* particolare, *autorità* interna, e dritti sociali: se non in quanto possono andar soggette a mutazioni per qualcuno de'tre fatti associanti [133.], o per subordinarsi al bene protarchico.

— III. Se la *protarchia* si disciolga legittimamente, gl' individui nelle deutarchie non si trovano in istato anarchico; ma aggiungono l'*indipendenza* della deutarchia alle originarie lor forme sociali. Solo talvolta nella protarchia suddivisa ed omogenea [153. IV.] può accadere il totale discioglimento della società in individui. [153. VIII.].

158. Prop. IV. La deutarchia dee subordinare le sue tendenze particolari al comun bene della protarchia.

Prova 1. La deutarchia è parte della protarchia [151. seg.]: or il bene e l'operare delle parti dee subordinarsi al tutto [8. II.]. Dunque il deutarchico al protarchico.

2. La protarchia è perfezione naturale della deutarchia [120. II.]: or ogni essere dee tendere a perfezionarsi [6. II.]: Dunque la deutarchia dee tendere a formarsi in protarchia. Questa si ottiene subordinandosi al ben protarchico: dunque tal subordinamento è dovere della deutarchia.

159. Corott. I. La deutarchia non perde la propria libertà nell'associazione protarchica, giacchè le limitazioni a cui ella si sottopone sono per adempiere il dovere ed ottener la perfezione sua propria: or chi fa ciò che *dee* per rendersi *migliore*, nulla scema della propria libertà [52.].

— II. Vi è nella società protarchica un principio che tende ad abolire insensibilmente lo spirito *individuale deutarchico*, ed a produrre unità protarchica vieppiù perfetta, o come suol dirsi *spirito pubblico*, *carattere nazionale* ec.

— III. Questo effetto non *dee* nè *può* ottenersi colla violenta abolizione delle istituzioni deutarchiche, ma colla comunicazione de'beni protarchici. L'Irlanda è applicazione oggi di questa legge [1845].

160. Prop. V. Il protarca deve operare sugl' individui per mezzo del deutarca.

Prova. 1. La suddivisione ipotattica è [152.] necessaria appunto perchè il capo supremo di una gran società non può ne conoscere appieno, nè muovere secondo le individuali lor relazioni di ordine, tutti gl' individui e i gruppi elementari; frattanto egli dee far sì che tutte codeste relazioni sieno salve ed appagate ne' dritti che partoriscono [156]. Or il deutarca è secondo natura stromento a tal uopo [152]. Dunque di lui dee valersi a tal uopo il protarca.

2. Il protarca è incaricato di salvare l'ordine protarchico [125]: or l'ordine protarchico consiste nelle relazioni fra le deutarchie, giacchè protarchia è una società di deutarchie [151]. Dunque dee muovere le deutarchie. Or le deutarchie non si muovono socialmente, se non per la rispettiva loro autorità [126. seg.]. Dunque per essa dee moverle il protarca.

161. Corott. I. Il protarca dee conservar l' autorità de' deutarchi ovunque la giustizia lo permette.

— II. Non appartiene all'ordine protarchico tutto ciò che opera nell'interno della deutarchia, se non quando, traspirando all'esterno o per richiami degl'individui o per notorietà di fatto, diviene obbietto di cognizione e di operazione al rimanente della società. NB. *Pubblico* suol dirsi ciò che esce in tal guisa dal recinto della deutarchia; *pubblicità* la proprietà astratta che ne deriva (*a*).

— III. Nella protarchia formata per sintesi [153. IV.] gl'individui sono legati a permanenza da quei doveri che li stringeano al loro deutarca; se pure essi non contraggano con personal consenso nuove obbligazioni.

162. Prop. VI. il protarca dee contenere entro i limiti dell' ordine pubblico ogni deutarchia ed ogni deutarca. *Prova.* Egli dee custodire l' ordine della protarchia [126. VI.]: or i disordini delle società minori, quando arrivano a pubblicarsi, offendono l'ordine protarchico. Dunque egli deve riordinarli.

163. Corolll. I. Il dritto di *appellazione* è dritto *per sè* di ogni suddito; ma in certe cause di minor interesse può il protarca apporvi de'limiti [153. III.].

— II. Le pene irrevocabili sono per sè attribuzione del protarca, giacchè questi non potrebbe ripararne il disordine, se dal deutarca venissero inflitte ingiustamente.

— III. La libertà deutarchica è molto più perfetta nella protarchia rettamente governata, che nella deutarchia assoluta e indipendente: giacchè nella indipendente l' ordine, sommo bene sociale, è assicurato soltanto dalle ingiurie de' sudditi, nella protarchia anche dalle violenze del superiore deutarchico.

(*a*) V. S. Teor. P. III. n. 851. segg.

Or la libertà consiste nel poter senza opposizione seguir l' impulso della propria natura [49], verso il proprio bene.

Obbiezioni contro il III. Art. del Capo II.

164. I. Contro la 2. prova della propos. II. [154] Falso è che la unità protarchica unisca più della deutarchica; dovria dirsi piuttosto che unisce maggior numero d'individui: ma appunto perchè molto abbraccia, poco stringe. In fatti quanto più si amano i parenti che i cittadini!

R. Dist. l' asserz. Falso è in ordine all'affetto spontaneo ed al fine particolare, *conc.* o *trasm.*: in ordine alla volontà ragionevole ed al fine sociale, *nego.* L'unità deutarchica è destinata ad ottenere un fine più immediato, il quale tocca più dappresso l'uom *sensitivo* l'individuale ed anche sotto certi aspetti il *ragionevole*: onde non sarebbe maraviglia se l'unità deutarchica fosse più *sentita* e più spontanea [106]. Ma l'ampiezza del bene protarchico si presenta alla ragione sotto aspetto di bene maggiore [14. VI.]; onde un cuor retto, ed illuminato da mente capace, preferisce il bene della nazione al ben *particolare* della provincia, e questo a quel della città ec., vedendo benissimo che il ben paticolare perduto si compensa abbondantemente dall'universale a cui anche la deutarchia danneggiata ha parte.

Avverte poi non esser sempre ed assolutamente vero che l' unità deutarchica pur in ordine al fine particolare e con affetto spontaneo, stringa più fortemente; imperocchè se riescono più gagliardi i motivi di affetto in una società men vasta, più continui riescono pure e più sensibili gli urti e le punture: onde rare sono le famiglie benchè onestissime, perfettamente quiete. Mentre all'opposto quanto più

la distanza va crescendo fra gl'individui, tanto meno essi risentono le ripulsioni dell' individualità ; onde per poco che coltivino l'onestà; sono agevolmente disposti a cooperare sinceramente pel bene comune più universale. Per questo nel rispondere dissi *conc.* o *trasm.*

Dèssi inoltre distinguere l'amore agl'individui dall' amore del ben comune. Chi ama gl'individui della propria famiglia più degli altri concittadini, non per questo ama più il bene *speciale* di quello che il comune di tutti : giacchè ne' tutti è compresa anche la famiglia, e questa vi trova il massimo de' beni sociali, cioè la piena *sicurezza*, e l'efficacissima *cooperazione*, che le mancherebbe se le rimanesse soltanto il bene suo *speciale*.

II. Contro il coroll. II. della III. prop. [157]. 1. Le nazioni non sono società di famiglie, ma di cittadini : 2. onde dovere di questi sarebbe l' obbliare e spezzare l' *idolo vano* del bene domestico a cui le tante volte vien sacrificato il ben della patria (*a*). 3. Che se costoro, assorti nel loro *egoismo*, non sanno sorgere all'altezza di animo e virtù cittadina ; è dovere di chi governa l'alzarveli a lor malgrado (contro il coroll. III. della prop. IV. [139.].

R. alla 1. La natura non contraddice sè stessa : or parto son di natura le famiglie come le nazioni : dunque la nazione non dee distruggere la famiglia (di questo diremo trattando nell'ultimo libro del diritto domestico). Tanto più che senza famiglia non durerebbe a propagarsi la nazione. Conviene poi essere snaturato e piombato all' imo della inumanità e della barbarie, per abiurare i sensi naturali di amor domestico, coniugale, filiale, paterno, ec.

(*a*) Beccaria. De' delitti e delle pene ; §. 39. V. Saggio. P. II. Nota LXXXIV.

Alla 2. Se la famiglia è, se ha un suo essere, una sua natura, un suo destino ne' disegni del Creatore; certamente ella ha un suo bene voluto da lui [9. 37]. E questo bene dee, sì, subordinarsi al più universale [6. segg.], ma non è un *idolo vano*, che debba distruggersi.

Alla 3. Se l'amor domestico si opponesse al bene pubblico, ne seguirebbe che i migliori cittadini dovrebbero essere i *nulla-tenenti*, i vagabondi, gli abbandonati d' ogni speranza domestica: il che niuno finora segnò tra i legislatori. Debito dunque di chi governa è, non già abolir la famiglia ma perfezionarla e subordinarla al ben comune.

III. Contro il 1. coroll. della prop. IV. [159]. In una società l' ordine non può avere due principii diversi, che sieno *liberi* a voler l' opposto: dunque la deutarchia e l'autorità sua propria debbono perdere nella protarchia la libertà. In fatti supponete una protarchia composta di società varie, per es. letterarie religiose commerciali ec.: quante volte le autorità deutarchiche non potranno ottenere il bene speciale a cui mirano, impeditene dalla suprema!

R. Dist. la prima asserzione. L'ordine stesso non può avere principii diversi, *conc.*: ordini diversi non ponno averli, *subd.*: senza qualche subordinazione sociale, *conc.*: ammessa una subordinazione, *nego*. Quando la società minore ha un *essere* suo proprio ha parimente un *fine*, suo proprio [5. seg.]; e se a questo suo fine ella può rivolgere tutte le azioni libere de' suoi associati, ella è veramente libera. Or questa libertà può aversi anche nelle deutarchie, giacchè sebbene alcune azioni necessarie al fine protarchico vengono moralmente legate, tutte le altre azioni ancor si rimangono liberamente disponibili in balia dell' autorità minore.

Nè l'essere quelle prime vincolate scema a parlar

propriamente la libertà deutarchica: imperocchè 1. la libertà consiste nel poter secondar la natura, la quale porta le deutarchie ad unirsi in protarchia: 2. l'influenza protarchica su'deutarchi contenendoli più perfettamente nell'ordine rende le deutarchie più ordinate secondo natura, epperò più libere. Infatti quanto è più libera sotto il proprio capo la famiglia cittadina che la selvaggia! quante autorità municipali opprimerebbero i lor municipii, senza il freno della suprema!

Ist. Ma quante volte la suprema opprime e le municipali e i municipii, che potrebbero, senza quella, viver beati! — *R.* 1. Questo prova che non è possibile fra uomini un ottimo assoluto. 2. In tal impossibilità è minor male l'eccesso protarchico che il deutarchico, giacchè la moderazione è tanto più necessaria, quanto l'oppressione è più immediata, epperò più continuata e sensibile. I tirannelli feudali e la schiavitù domestica erano certo oppressioni assai più intollerabili di qual si voglia vessazione che soffrasi oggidì nelle grandi società politiche. 3. Questo prova che nella natura vi è una tendenza a risalire per varii gradini di società ipotattica, finchè si giunga ad una suprema ove si spera dal Cielo quella guarentigia che non presenta la terra: e conferma così ciò che altrove notammo sulla tendenza ampliativa dell'essere sociale [120. II. (*a*).]

CAPO III.

EPILOGO DI QUESTO III. LIBRO

165. Il tema prefisso a questo libro era di sviluppare la natura astratta di società e il modo di sua formazione reale e concreta [118].

(*a*) V. S. Teor. P. IV. 1035. ss. 1147. seg.

Per ben comprendere la natura astratta prendemmo le mosse da uno sguardo sintetico all' obbietto che ci vien presentato col vocabolo SOCIETA' UMANA. E poichè il vocabolo esprime una unione di esseri sensitivi-intelligenti, e questi non possono essere legati se non dal bene comunicato fra loro per mezzi esterni: ne inferimmo che la natura o essenza dell' umana società consiste nella *cospirazione esternamente manifestata al ben comune.*

La quale cospirazione non potendo nascere per legge costante nè durare fra enti liberi di dritto e di fatto, senza un principio di unità capace di legarli, ci comparve nella essenza stessa della società l'idea di autorità, come principio e forma animatrice della società medesima.

166. Ma questa è la società *ideale* contemplata ad eterno dalla Mente creatrice. Or come passa ella l' ideale ad incarnarsi nell' ordine concreto e reale? Ella divien reale quando individui determinati vengono legati da determinata autorità a ricercare con determinati mezzi un bene comune determinato. Queste quattro determinazioni son quelle adunque che debbono realizzare la società umana.

Lasciando al libro seguente la contemplazione delle leggi morali, che segnano il fine e i mezzi dell' operar sociale, abbiam qui indicato come vengono a determinarsi gl' individui associati e l' autorità associante.

E poichè gl' individui umani non possono venir determinati ossia legati a società se non *dal dovere* [120. III.] e il dovere non può legarli se non o rispetto a *Dio* o a *sè* o *agli altri* uomini [88]: tutti i fatti per cui l' uomo può trovarsi legato a società, furono per noi racchiusi in queste tre relazioni. Da quali fatti vedemmo doversi eziandio ridurre a concreta individuazione l' autorità colla determinazione

del *superiore*: giacchè senza *superiore* l'autorità astratta non potrebbe produrre ordinamento reale ed unità negli associati; nè il dritto di ordinarli può nascere, senza *titoli di fatto*, dalla pura capacità personale benchè l'astratta autorità tenda per sua natura a congiungersi con questa dote.

167. Scendendo poi ad esaminare i fatti associanti in particolare vedemmo che i legami sociali non vengono da Dio imposti secondo l'andamento naturale, se non per fatti che nell'ordine mondiale accadono or costantemente or fortuitamente. Nei primi coll'attribuire a certi individui per legge costante capacità superiore, il Creatore ha dato ad essi la legittima investitura della sociale autorità; nei secondi tacendo ogni indizio del Voler supremo, ogni individuo rimarrà nel suo possesso.

Da uomini uomo non può esser lègato moralmente se non per via di dritto. Il dritto adunque, usato dall'altrui volontà, può obbligarlo a permanenza sociale con determinati individui e sotto determinato superiore. E siccome il dritto può ottenere i suoi effetti o colla sola sua forma morale o conforto della forza materiale; così la società doverosa potrà nascere e nella pace e nella guerra. Ma in entrambe sempre sotto l'influenza del principio sociale che obbliga ogni uomo a cooperare pel bene comune, e che a tal fine lo soggetta ad un'autorità.

Nelle due genesi precedenti il dovere lega la volontà sì che questa è tenuta a consentire: ma può altre volte la volontà obbligarsi liberamente senza essere prevenuta da veruna necessità morale. In tal caso poichè ella non può essere indotta a legarsi se non dal *bene*, e non è indotta dal *bene di ordine* obbligante, sarà indotta o dall'*utile* o dal *diletto*; ed a proporzione del bisogno che proverà or dell'uno or dell'altro riuscirà la

forza del legame e il grado di dipendenza a cui volontariamente si inchinerà. Sia però qual che si voglia e il legame e il grado, sempre sarà vero che libera ella fu nell' accettargli, ma, accettatili, se ne trova legata per necessità di natura sociale.

168. Questi tre fatti associanti, che, complicati in mille guise, e misti fra loro, danno origine a svariatissime forme sociali, ritengono anche nella complicazione la natia lor proporzione, e partoriscono applicazioni difficilissime nelle tante combinazioni delle umane vicende, e dei soggetti cui stringono in società.

Non ci fu possibile entrare in sì vasto oceano, ma ci limitammo solo a considerare la natura di una società che formisi, non più di sgranellati individui, ma di altre minore società. Incolumità e libertà interna alle minori; unità ed influenza protarchica della maggiore; ecco le leggi fondamentali del dritto ipotattico, dalle quali dipende nelle più vaste sue dimensioni la società umana, della cui operazione prendiamo adesso ad indagar le norme secondo il lume solo di natural raziocinio.

LIBRO IV.

DELL' OPERAR SOCIALE RISPETTO AGLI ASSOCIATI.

CAPO I.

PARTIZIONE DEL DRITTO SOCIALE O PUBBLICO.

ART. I. — NATURA DELL' OPERAR SOCIALE (*a*)

169. Abbiamo fin qui assistito al nascimento di quell' ente morale che suol dirsi *società umana*: conosciutone l' *essere*, quale egli spunta dal ragionevole operare degl' individui posti sotto la influenza della legge naturale [12]; conviene ormai indagarne l' *operare*, obbietto precipuo della scienza morale. È facile a vedersi che l' operare della società dee governarsi con leggi tanto diverse dalle individuali, quanto *l' ente collettivo* è diverso dall' *individuo*.

Converrà dunque nell' ingresso di queste nuove materie darne una idea metafisica, per passar poscia a distinguerne i termini, e ricavarne la partizione di tutto l' operar sociale. Stabilita questa partizione, se ne tratterà poi nel rimanente di questo quarto libro la prima specie, vale a dire l' operare nell' ordine *civico*.

A spiegare con evidenza e partire razionalmente tutto l' operar sociale ci è mestieri ricorrere alle prime idee date altrove dell' operar naturale. Operare vuol dire muovere sè stesso verso uno scopo da conseguirsi con mezzi oppurtuni [2. segg.]. A

(*a*) V. S. Teor. P. III. Diss. 2. c. 1, e 2.

ben conoscere l' operar sociale dovrem dunque conoscere chi *muove*, *chi è mosso*, *a che è mosso*, *con quali mezzi* è mosso.

170. Prop. I. L' *operar sociale* è quello che nasce nella moltitudine mossa dal legittimo superiore. *Prova.* L' operare riceve la generica sua denominazione dal soggetto operante [4. I.]: or il soggetto abbraccia qui il superiore e la moltitudine [125. seg.]. il primo come motore, la seconda come mossa [126. II.] Dunque nella moltitudine mossa dal superiore nasce l' oprar sociale.

171. Corell. I. Il superiore è dunque dell' operar sociale il principio primo, ma non unico: se egli operasse senza moltitudine, la operazione sociale non sarebbe compiuta, come non è compiuto l'atto umano della volontà razionale se non venga eseguito dall' organo corrispondente [19. seg. 21. II.].

— II. Il fine ossia bene comune debbe esser mirato e voluto direttamente dal superiore, giacchè chi determina il moto, se è intelligente, dee conoscerne la direzione; dalla moltitudine poi indirettamente in quanto ella riceve da lui il movimento verso un termine, che molte volte ella può non conoscere per sè direttamente.

— III. L' operar *sociale* della moltitudine non è *per sè morale*; la *moralità sociale* è nell' operare del superiore; giacchè esso solo *conosce* e *vuole socialmente*: or senza cognizione e volontà non vi è moralità.

— IV. Ciò non ostante gl' *individui* della moltitudine co' loro atti morali personali hanno una qualche influenza nel morale operar sociale; come l' organismo influisce nel morale operar individuale porgendone la materia (onde avviene che gli sconcerti

organici perturbano l'operar morale). Se non che nell'organismo individuale le singole *parti* non hanno moralità *parziale*, ma nella moltitudine le singole *persone* hanno una moralità *personale*. L'influenza della moltitudine è dunque *imputabile* agl'individui [56. I.]. l'operar *sociale* al superiore.

NB. Gl'individui associati influiscono sul superiore con tutti que'mezzi con cui un uomo può esser mosso dall'altro, cioè nell'*intelletto* influendo in lui le dottrine per mezzo dello *spirito pubblico*; nella *volontà* movendola per via di *dritti* e di *giustizia* [65. 68]; nella *immaginazione*, fonte delle passioni [19. a 58.], ordinandola colle esterne dimostrazioni di pietà, decenza ec., o colle contrarie travviandola. L'esterna coazione parrebbe il solo movimento che la moltitudine non potria legittimamente usare verso il superiore, se la *resistenza passiva* ossia il non eseguire comandi ingiusti, dovere e dritto di ogni suddito, come vedremo appresso, non fosse un vero mezzo di coazion materiale *a non uscire dall' ordine*. Quindi si vede quanta colpa aver possa la moltitudine ne'delitti sociali, e quanto le sia più facile il *sembrarne*, che l'*esserne* veramente innocente.

— v. *Cognizione sociale* è quella che il superiore ottiene colla cooperazione della moltitudine; *volontà sociale* quella che determina questa al movimento; cioè la legge.

172. NB. Il superiore potendo essere uno fisicamente o moralmente [128. I.], ne siegue che l'autorità può essere più o meno *concentrata* secondo che più o meno è legata a fisica unità.

Prop. II. L'operar sociale, a parità del rimanente, è tanto più perfetto quanto più concentrata è l'autorità e più suddivise le funzioni.

Prova della 1. *p.* L' oprar sociale deve formare reale unità nella moltitudine [127] : or a tal uopo l' autorità concentrata è mezzo più efficace, epperò più perfetto; giacchè tanto più efficace è per sè a produrre *unità* il mezzo, quanto è più *uno*: or ciò ch' è *uno* per natura. è più *uno* di ciò che è tale per volere umano; giacchè questo è mutabile, quella costante. *Dunque per sè*, l'oprar sociale è più perfetto nell' autorità *concentrata* che nella *sperperata*.

Prova della 2. *p.* La moltitudine poi di sudditi, la lor diversa indole, e la difficoltà di conoscere le leggi fisiche e le arti che ne derivano, fanno sì che le applicazioni particolari esigono attitudini studii arti moltiplici in isvariatissimi gradi e direzioni. Or l' attitudine di ciascuno suol limitarsi ad uno o pochissimi oggetti; e le arti e scienze, essendo *abiti*, tanto maggiore ottengono la perfezione, quanto più continui ripetono i medesimi atti [63] : il che non può accadere se le funzioni non sono suddivise. Dunque più perfetto è l' oprar sociale quando le funzioni sono suddivise.

173. Coroll. i. *Analisi* e *sintesi* sono dunque il mezzo di perfezionare l' oprar della società come quello dell' individuo intelligente: analisi nel distribuire le funzioni, sintesi nel governarle al ben comune.

— ii. Se la natura non produca da sè sufficientemente la suddivisione delle funzioni, dovrà l' autorità secondo natura cooperare a produrla; e ciascuno della moltitudine sarà obbligato a portarne la sua quota : giacchè l' autorità è quella appunto che deve ordinare gl' individui al ben comune.

— iii. L' autorità non è in tal maniera arbitra assoluta delle sorti de' sudditi, giacchè dee distribuir le funzioni a norma del ben comune (fine), delle forze individuali (mezzi fisiologici), delle difficoltà da

vincersi (mezzi fisici) ec. NB. La retta proporzione di queste quantità, e l'*abito* di volerla costantemente, suol dirsi *giustizia distributiva.*

174. Prop. III. il fine immediato per cui opera direttamente la società è il ben comune esterno, ordinato all' individuale interno di *tutti* gli associati e subordinato al loro ultimo fine: o in altri termini « secondo natura la società dee mirare direttamente a conseguire il comun bene esterno in modo che gli individui si trovino agevolata la via alla interna onestà e per conseguenza alla felicità presente e futura » [26].

Prova della 1. *p.* Che la società tenda per natura al comun bene l'abbiam dimostrato parlando della natura sociale [119. seg] : onde resta solo a provar che *direttamente* ella *dee* secondo natura operare nell'ordine *esterno*: e lo proviamo così:

1. La natura non impone doveri se non in quanto dà mezzi [5] : or non dà alla società mezzi nè per conoscere nè per operare direttamente sull' interno [119. seg.]. Dunque non impone dovere d'operare direttamente sull' interno. Dunque neppur ne accorda alla Società il dritto essenziale.

2. L'autorità nasce secondo natura dal bisogno che ha la libertà umana di un vincolo che stringa, gl'individui ad unica operazione [125] per conseguir il bene sociale: or l'unica operazione richiesta a tal uopo e *per sè* l'atto esterno, giacchè l' interno *per sè* nè aiuta gli altri nè gli arresta. Dunque l' obbietto della autorità è *per sè* l'atto esterno de' socii.

3. L' ordine interno dell'uomo ha per principio la sua ragione [22 e altr.] : or la ragione secondo natura non è mossa direttamente dall'autorità, ma dal *Vero*, suo proprio obbietto [22. 49]. Dunque per sè

l'autorità sociale secondo natura non può muovere direttamente la ragione e il resto dell'uomo interno (*a*).

NB. Dico *per sè*, perocchè se per qualche combinazione l'autorità fosse congiunta colla *verità* (come è sostanzialmente in Dio e per comunicazione celeste nella Società cattolica) e talor per accidental superiorità in alcuni migliori intelletti [43. III.], allora la ragione si troverebbe naturalmente subordinata non propriamente all' *autorità*, ma alla *verità* immedesimata [93. III.].

Prova della 2. *p.* 1.° Il bene esterno presente non è *bene* se non in quanto è *mezzo* all'interno ed al futuro [26. seg.]: dunque esso cessa di essere *bene* quando non è conducente all'interno ed al futuro. Or l'autorità dee procacciare IL BENE *sociale* [126. VI.]; dunque deve ordinar l'esterno in modo che agevoli la via all'interno e al futuro.

2. L'associazione è *mezzo* con cui gl'individui aspiran concordi a rendersi felici (119. ec.): dunque dee renderli felici. Or non si dà felicità senza ordine interno [26.]: dunque il concorde lor cospirare dee dalla società subordinarsi all'ordine interno.

175 COROLL. I. La società dee proteggere i dritti vigenti e confortarne l'uso; giacchè l'ordine sociale esige 1. che non sieno violati i dritti manifesti; 2. che sia promosso il bene di ciascuno [108 e 109.]. Il dritto e dovere di protezione è *negativo* e *rigoroso*; quello di *cooperazione* positiva è meno evidente ne' suoi oggetti, epperò meno urgente nella sua applicazione [69.].

— II. L'uomo in società è pienamente libero nel suo pensare e nel volere da ogni vincolo di autorità sociale, giacchè questa non può comandare diret-

(*a*). V. Sagg. Teor. P. III. n. 724. e Nota XCV.

tamente se non atti esterni. NB. *Pensare* e *volere* non vuol dire *parlare* e *fare* : questi ultimi sono atti esterni.

— III. Ma se l'esterno, ordinato dalla società giustamente, richieda interna cooperazione affine di ben eseguirlo, l'individuo è a questa obbligato, non già direttamente dall'autorità sociale, ma dalla naturaldivina.

— IV. Non può ordinarsi dalla società giustamente un atto esterno, il quale per sua natura dipenda da un atto interno socialmente libero. Così, per es., non può ordinarmi di esercitar un rito religioso, o di pronunziare un giuramento, se non ha dritto ad esigere da me adesione a quella religione che pel rito si esprime, adempimento dell'atto che col giuramento si promette.

— V. Quanto meno la società conosce il fine ultimo e l'ordine che ad esso conduce, tanto sarà più imperfetta anche nell'ordine esterno che a quello dee subordinarsi per esser perfetto. Quindi l'obbligo sociale di promuovere la notizia della religione, mezzo efficacissimo di direzione morale [47. II.].

— VI. Quegli atti esterni che *per sè* ripugnano al fine ultimo, non possono essere validamente comandati dall'autorità.

— VII. La conformità essenziale delle menti e delle volontà associate non consiste nel *giudicar vero* ciò che è ordinato dalla società, ma nel *giudicarlo doveroso*, epperò *volerlo* eseguire esternamente. E siccome non può giudicarsi socialmente doveroso, se non ciò che è ordinato dalla autorità [125. 170.], così la prima radice di questa armonia è la conformità di giudizii intorno al possessore dell'autorità. Laonde porre in forse il dritto del legittimo possessore è grave offesa della Società.

176. Prop. IV. La perfezione a cui per natura dee mirar l'operar sociale, nell' ordine materiale è essenzialmente progressiva, nel morale essenzialmente assoluta. La proposizione ha tre parti. 1. La perfezione materiale è essenzialmente progressiva: 2. la società dee promuoverla: 3. La perfezione morale è *essenzialmente* assoluta, epperò propria d' ogni stadio. (*a*)

NB. La perfezione sociale suol dirsi *civiltà*, il tendervi, *incivilimento*: e siccome la perfezione consiste nel *conseguire il fine* [3. V.], essendo nella società due specie di fini cioè ordine esterno e materiale, ordine interno e morale (122. III.), due pure saranno le perfezioni, materiale e morale: direm la prima *coltura*, la seconda *civiltà*. E poichè ogni tendenza al fine ci si presenta in tre gradi, cioè *tendere*, *ottenere* e *riposare* [6. IV], però sì la *coltura* come la *civiltà* potrà in questi tre gradi costituire perfezion sociale, ed apparirà perfetta nell' operare una società, se *tenderà efficacemente* all'ordine, se vi *giungerà*, se vi *riposerà*. (Così la società del medio evo, benchè agitatissima, ne apparve assai più perfetta della società pagana sì forbita e linda, perchè quella covava in seno un principio efficace di ordine, cui la pagana neppur potea sognare: *crebbe* la prima in bellezza poichè ella giunse a quell' ordine che vagheggiava, vi si *riposò* formando il sacro Impero, e poi la moderna società europea). Chiarite con questi cenni le idee di social perfezione, dimostriam la nostra proposizione.

Prova della 1.ª p. L'ordine esterno deve idearsi dalla mente, promuoversi dalle volontà, realizzarsi nell' ordine materiale: or la *mente* ha *forza* indefinita [22] nel seguire il vero con sempre nuovi mez-

(*a*) V. Segg. Teor. n. 856, segg.

zi di analisi e sintesi; ed ha *obbietto* illimitato di conseguenze sempre novelle derivate l'una dall'altra: crescendo le cognizioni si conoscono sempre nuove combinazioni per muovere le *volontà* coi mezzi di analisi e sintesi; ed ha *obbietto* illimitato di conseguenze sempre novelle derivate l'una dall'altra: crescendo le cognizioni si conoscono sempre nuove combinazioni per muovere le *volontà* coi mezzi fisiologici [178], come apparisce in tutti gli ordinamenti pubblici presenti paragonati a' passati: l'*ordine materiale* poi è in perpetuo aumento col crescere delle scienze fisiche e delle arti; e tutti e tre questi movimenti dipendono in grande, anzi in massima parte dall' operar sociale. Dunque l'ordine esterno è indefinitamente perfettibile dalla società.

Prova della 2. *p.* Ogni essere dee tendere al suo fine o perfezione [6]: or quest'ordine esterno è fine della società in tutti i suoi gradi ulteriori. Dunque la società *dee* tendervi indefinitamente (subordinandoli però sempre alla perfezione primaria) [124. II.]. *Dimostro la min.* Ogni termine progressivo di una tendenza è *un bene* in quanto mira all' ultimo [3. VI.]: or la società dee tendere al suo *bene* [119]: dunque per questi termini intermedii ella dee mirare a conseguir gli ultimi possibili — Confermasi. La natura non può formare un bene se non perchè qualcuno vi tenda [6. II.]: or niuno può tendere a questa perfezione di ordine esterno fuorchè la società, giacchè appunto dal bisogno del concorso di lei nasce negl'individui la necessità dell'associarsi [119].

Prova della 3. *p.* L'ordine morale *essenziale* alla società è il *regno del dritto* [122. II.], consistente in ciò che in nessun caso in nessuna società è mai lecito permetterne la violazione [108. NB.]: or il puro negativo non ammette gradi, ma è sempre il medesimo. Dunque l'ordine *essenziale* è sempre uno.

Confermiam questa pruova, proponendola sotto altro aspetto. L'ordine morale de'socii è la retta proporzione fra il loro operare secondo natura e il fine a cui esso tende [26. NB.]: or benchè la materia sia variabile questa *proporzione* è costante come la natura onde spunta [37. IV. 40. II.]: (tanto è giusto chi dovendo 5 paga 5, quanto chi dovendo 100 paga 100): dunque l'ordine morale, a cui mira la società è un fine costante ed assoluto.

177. Corott. I. In ordine al morale la perfezione può essere uguale nelle società *rozze* e nelle *colte*: ma nell'ordine materiale queste sono più perfette di quelle.

— II. La felicità sociale *essenziale* dipende dall'ordine di *civiltà*, non dall'ordine di *coltura* [122. II.]. Onde ogni società, in qualunque grado ella sia di coltura, può essere veramente felice per ciò che spetta la felicità essenziale, ossia l'ordine e l'onestà.

178. Prop. V. I mezzi che la società deve adoprare appartengono all'ordine o fisico o fisiologico; e tanto ne sarà più retto l'uso, quanto meglio seconderà la natura mondiale e l'umana.

Prova della 1. *p.* La società deve ottenere il bene esterno per l'operar della moltitudine [170. seg.]: or quel bene dipende in gran parte dalla natura mondiale; la moltitudine poi viene eccitata ad operare dalla natura umana [6] la quale abbraccia tutto l'ordine fisiologico, ossia il composto di senso e d'intelletto [54]. Dunque la società deve usare sì i mezzi *fisici* per piegare al proprio fine la natura mondiale, sì i mezzi *fisiologici* per piegarvi gli uomini secondo lor natura.

Prova della 2. *p.* L'uso de'mezzi tanto è più ret-

to, quanto più conducente al fine [15]. Or quando i mezzi si usano secondo lor natura sono più conducenti al fine, giacchè vi tendono non solo colla forza stromentale comunicata dall' operante, ma anche colla lor forza natìa. Dunque così usati, l' uso ne sarà più retto.

179. Corott. I. *Governare* non vuol dire far da sè, ma indurre altri ad operare secondo lor natura; e poichè la natura umana *vuole* secondo che sente e conosce, ed *opera* secondo che *vuole*: però l' arte di governare consiste nel far che altri senta e conosca e voglia ed operi conforme al governante.

— II. L' operar sociale abbraccia essenzialmente due soggetti che debbono ordinarsi, cioè le *cose* e gli *uomini*: l' ordinamento delle cose suol dirsi *amministrazione*, degli uomini *governo*: le quali due *funzioni* sono fra loro subordinate come mezzi, l' uno remoto, l' altro prossimo (*a*) [55].

— III. L' operar *violento* è il meno atto a conseguire l' intento, giacchè *violento* si dice ciò che è contro natura. Ma avvertasi che la *forza* adoprata *secondo ragione* non è violenta all' uomo, giacchè la natura dell' uomo è composta di *organismo* e di *ragione*, e questa è guida di quello, e da quello viene integralmente compiuta l' operazione dell' uom ragionevole (19) e del sociale [126. II. 120. V].

— IV. Il retto governo dee muovere nell' uomo principalmente la ragione, e per essa la volontà; poi l' immaginazione e per essa le passioni; indi il senso e per lui gli appetiti; finalmente l' organismo e la forza loco-motrice che in lui si esercita: giacchè queste sono le parti fisiologiche dell' essere umano e il loro ordine di dignità [19. seg. 58. seg.]. Ma sicco-

(*a*) V. Sagg. Teor. P. IV. II. 1105. seg.

me il tempo del loro svilupparsi cammina in ordine inverso, così a proporzione della rozzezza de' sudditi dovranno le leggi prender le mosse dall' ultimo per giugnere in fine al primo termine.

— v. L' escludere i mezzi più grossolani è dunque perfezione della moltitudine che più non ne abbisogna, non già della società o della legge, che tutti dee poterli maneggiare secondo il bisogno.

— vi. La legge si dimostra perfetta, quando ha creato ne' sudditi tal perfezione che essi oprano secondo ragione, anche senza mezzi di ordine sensitivo organico; giacchè un tale oprare quasi puramente ragionevole è un *operare secondo l' ordine*; l' ottenere da' sudditi tale operazione è *fine* della autorità; il conseguimento del fine è *perfezione* di chi l' ottiene [3. vi.].

ART. II. — Divisione del dritto pubblico (*a*).

180. Dalla teorica che abbiam dato intorno al modo con cui la società si forma ed opera non sarà ormai malagevole il ricavarne un quadro compiuto e ragionato di tutto il pubblico operare, diviso nelle sue principali parti e funzioni.

Prop. vi. I dritti e doveri della società non possono essere verso i socii, o verso sè stessa, o verso altri uomini. *Prova*. L'operar della società mira immediatamente all'ordine esterno [174]: or nell'esterno non si trovano altri termini di dovere e dritto, altri enti *morali* [88]. Dunque tutti ponno ridursi ai tre termini assegnati.

NB. Diremo ordinamento *civico* l' operare della società verso gli associati; ordinamento *politico* l' ope-

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 734. segg.

rare verso di sè medesima; ordinamento *internazionale* o *esterno* l' operare verso uomini non associati nella stessa particolar società.

181. Corott. I. Tutto il dritto sociale o pubblico può ridursi a queste tre parti, *civico*, *politico*, *internazionale*.

— II. Il *civico* è fine del *politico*, giacchè la società è *mezzo*, affine di conseguire il bene degli associati [120. IV.]. Onde non può determinarsi qual sia l'ottimo ordine politico se non relativamente all' ottimo civico.

— III. Può accadere che una nazione non abbia doveri *attuali* verso altre nazioni per mancanza di relazioni esterne; nel qual caso i doveri internazionali rimarranno nell' ordine puramente astratto [124]: ma non può darsi mai società senza ordine *civico* e *politico*. L' attualità del dritto *internazionale* è dunque *accidentale* ed *ipotetica* ma l' attualità del dritto *civico* e *politico*, posta la società reale, è *essenziale* ed *assoluta*. Ed è assurdo il supporre, come fecer taluni, che una nazione *non abbia costituzione*.

— IV. Il dovere e dritto *civico* della società può ridursi a due, cioè *tutela de' dritti* e *cooperazione a perfezionarli* [175. I.]

Però dopo che avrem chiarite alcune difficoltà circa le materie finor proposte, diremo in particolare del dritto e dover *civico* che guida l' oprar sociale nel tutelare e perfezionare le relazioni scambievoli che passano fra gli associati.

ART. III. — Obbiezioni contro questo I. capo.

182. I. Contro la I. prop. [170]. 1. Se l' oprar sociale dovesse risultare dalla congiunzione delle due persone sociali, ne seguirebbe che quando opera solo

il superiore (per es. quando pubblica una legge) questo non sarebbe un atto sociale. 2. Ovvero converrebbe che il suddito avesse parte sempre alla sovranità, talchè le leggi fossero realmente costituite anche dal popolo in ogni forma di società (*a*).

R. alla 1. *Dist. la sequela*: non sarebbe atto sociale quando il superiore opera da sè solo sì nel materiale sì nel formale dell'atto. *conc.*; quando è solo nel materiale, ma congiunto col popolo nel formale, *nego*. Il superiore che *ordina a ben comune* comprende in questo suo *fine* il popolo, sì come *obbietto*, sì come *esecutor* della legge. Or *il fine* è quello che specifica la *forma* dell'atto [4. IX.] Dunque, *formalmente* presa, la pubblicazione della legge abbraccia le due persone sociali, al par d'ogni altro atto veramente sociale.

— Ma la legge potrà talora essere in danno comune e restare ineseguita. — Verissimo: e in tal caso l'operazione sociale sarà imperfetta, come è imperfetto l'atto dell'individuo non diretto al vero bene, e non integrato dalla esecuzione esterna, [21. II. 81. III.]

Alla 2. *Dist. l'altra illazione.* Converrebbe che il suddito avesse sempre nella legge una parte *legislativa* ed *ordinatrice*, *nego*; una parte almen *passiva* e talora *informatrice*, *conc.* Se ogni legge si fa pel ben comune [126. VI.], è chiaro che il popolo deve essere conosciuto ne' suoi bisogni dal legislatore: dunque influisce almeno passivamente come obbietto contemplato da questo, ed è *vera causa per cui* la legge vien stabilita. Ciò si spiegherà più diffusamente parlando del poter legislativo nel libro seguente.

Contra la prop. II. [172.]. Il *centralismo* è una delle grandi piaghe sociali a' dì nostri; 1. perchè tende

(*a*) V. Sagg. Teor. P. IV. n. 1669. seg.

a paralizzare tutte le particolari corporazioni, come municipalità, accademie, comunità ec.; 2. perchè è stromento di oppressione irresistibile, epperò conduce dritto dritto alla tirannide (*a*).

R. Dist. l'asserz. È gran piaga se mal si adopera, *conc.*; se bene, *nego*. La 2. prova recata dall'avversario dimostra precisamente il contrario; imperocchè se la autorità centralizzata è irresistibile; ella è il più bel pregio che aver possa una società. Infatti che altro è mai l'autorità, se non l'ordinatore? Or può egli immaginarsi società più perfetta di quella nella quale non si può resistere al principio ordinatore? Ma il superiore come uomo può abusare di questa potenza irresistibile. Questa istanza cangia lo stato della quistione, la quale per ora viene da noi contemplata astrattamente ed isolatamente (*per sè a parità del rimanente*): la quistione concreta si tratterà nel libro seguente: per ora rimane dimostrato che *per sè* tanto più perfetto è l'operar sociale quanto più uno è, anche nella realtà concreta, il principio di operazione.

Alla 1. ragione con cui vuolsi confermare l'obbiezione, rispondo. Il *centralismo* non abusato, non tende a paralizzare, ma a *coordinare* al ben protarchico le deutarchie [156. seg.], lasciando a queste la pienezza della privata lor libertà.

III. Contro il II. coroll. [173]. Ognuno è libero nello scegliere la propria professione, giacchè questa dipende dalle qualità personali, dee soddisfare ai personali bisogni, e molto influisce nella condotta e coscienza individuale: nelle quali cose per dritto naturale ciascuno dee regolarsi colla propria ragione [111. IV.].

R. dist. È libera la scelta della professione consi-

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1148.

derata come mezzo individuale, *conc.*; considerata come *funzione* sociale, *suddist:* quando il bisogno sociale non preme, *conc.*; quando è urgente, *nego*. Nessuno può esser costretto a campar la vita col *mestiere* di soldato, di medico ec.; perchè il *mestiere* è in prò dell'individuo, epperò deve ordinarsi dalla ragione individuale. Ma quando la società abbisogna di chi eserciti la *funzione* di combattere in favor de' socii tutti or contro le armi or contro i morbi, ella ha dritto a destinarvi chi ne è capace: purchè però il bisogno sia tale, che il dritto sociale nella collisione col dritto individuale di libertà rimanga vivo e vigente [175. I.].

IV. Contro il II. coroll. della III. prop. [175]. Chi ha dritto al fine ha dritto a' mezzi: or il mezzo di fare che l'uomo operi secondo l'ordine è il far che pensi e voglia secondo l'ordine [179. IV.]: dunque l'autorità che ordina l'opera esterna, ha dritto anche ad ordinare il pensiero e la volontà (Burlamacchi).

R. Dist. la magg. Chi ha dritto al fine ha dritto a' mezzi compresi nel medesimo ordine del fine, *conc.*; ad altri, *sudd.*; ha dritto imperfetto indiretto e subordinato all'altro ordine a cui quei mezzi appartengono, *trasm.*: ha dritto rigoroso diretto ed assoluto, *nego*. Dissi *trasm.* perchè quel dritto non è *di autorità*, nè obbliga il suddito precisamente a secondar internamente il volere del superiore, ma la legge della natura da cui deriva [175. III.]: onde non può dirsi *dritto di lui* [68. seg.]. Così *dist. la min.* Il mezzo ec.....è il far che pensi e voglia secondo l'ordine esterno con mezzi esterni, e subordinati al dovere interno [122. II. 175. VII.], *conc.*; secondo l'ordine interno obbligando ad atti interni, *nego*. E in questo senso *nego la conseg.*

Se chi ha dritto ad un fine avesse dritto a *tutti*

i mezzi, anche dipendenti da altro dritto e diretti per lor natura ad altro fine, verrebbe turbato ogni ordine, e per conseguenza abolito ogni dritto [69. II.]. Ciascun dritto dunque dee contenersi entro que' limiti che la sua *natura* gli prescrive: e poichè il dritto del superiore *nasce* dal bisogno di *unità esterna* [174], però non dee contenersi nelle opere esterne.

Siccome per altro le opere esterne influiscono potentemente a muovere l'interno, così un superior capace può con quelle indurre a poco a poco i sudditi a conformarsi con esso lui ancora nel pensare e nel volere; e questo se ottengasi senza ledere alcun dritto, è perfezione di governo; *purchè il superiore pensi vero e voglia bene* [126. VI.]; giacchè procurare un unione d'intelletti nel *falso*, di volontà nel *male*, sarebbe un cozzar colla natura di queste facoltà.

Contro il medesimo corollario. — L'autorità sociale comanda il giuramento: or questo è principalmente atto interno, e rito religioso, dunque l'autorità ha dritto di comandare atti interni, e riti religiosi.

R. Distinguo la maggiore: lo comanda a chi niega il dogma sul quale il giuramento si appoggia, *nego*: a chi ammette quel dogma *suddistinguo*; ha dritto di comandarlo esternamente in ordine al ben pubblico, *concedo*; per sè e come pratica religiosa *nego*.

Ad un infedele il Governo non può ordinare di adorare l'Eucaristia che egli disconosce. Ad un cattolico non potrebbe da sè imporre l'obbligo di comunicarsi alla Pasqua; ma poichè i Cattolici si professano obbligati di obbedire alla Chiesa; e la Chiesa ordina la Eucaristia per la Pasqua, il Governo Cattolico può punire i Cattolici disobbedienti, come può costringere il mercenario pattuito, ad obbedire secondo i patti al padrone, benchè non abbia dritto di costringerlo a servire se prima non pattui.

V. Contra la IV. prop. [176]. 1. La natura finita non può tendere all' infinita; or se la società tendesse a perfettibilità progressiva, con facoltà finita, tenderebbe all' infinito. Dunque è falsa la perfettibilità asserita. 2. Falsa inoltre, perchè ne seguirebbe aver l' uomo dalla natura un fine a cui niuna generazione potrà mai arrivare: or la natura non può prefiggersi un fine inarrivabile, giacchè sarebbe contraddittoria, *tendenza che non tenderebbe, fine che non finirebbe*. 3. E poichè mancando il fine manca la felicità, la natura ci formerebbe alla miseria.

R. alla 1. Non può tendere all' infinito *attuale* una natura onninamente finita, *conc.*; se abbia una qualche *infinità potenziale* non può tendere indefinitamente, cioè ad un *infinito potenziale*, *nego*. Così *dist. la min. e nego la cons.* La società umana è animata dalla intelligenza [119. NB.]: or il proprio della intelligenza è appunto la *potenziale infinità* e *indeterminazione* delle sue idee generali [22 e 26]: dunque come indefinita è la potenza, così è indefinito il progresso.

Alla 2. Avrebbe un fine *ultimo* inarrivabile, *nego*: un fine prossimo (cioè un mezzo al fine ultimo) non totalmente arrivabile, *conc.*: e questo non ripugna; giacchè i mezzi possibili essendo infiniti, e non essendo *beni* se non in quanto conducono al fine [8. II.], migliaia di mezzi debbono necessariamente restar inerti senza vero male dell' uomo, purchè possa usarne altri, e con questi ottenere il fine ultimo. Or il fine ultimo della società secondo natura è la felicità naturale la quale può conseguirsi in qualsivoglia stato e grado di *coltura*, purchè si viva secondo l' ordine [177]. Dunque non ripugna, che certi gradi sieno proprii di certi paesi o tempi e non di altri: in quella guisa appunto, che, sebbene l' individuo è per natura obbligato a progredir nell' età

valendosi degli anni per conseguir l' ultimo suo fine, onde *ha per fine prossimo* il conservarsi; pure per natura non è necessario che alcuno giunga realmente all' ultimo termine possibile di conservazione, purchè possa ciascuno cogli anni che campa ottenere la natural sua felicità.

Alla 3. *dist.* La natura ci formerebbe alla miseria se mancasse il fine *ultimo conc.*: se il *prossimo*, *sudd.*: ad una *miseria imperfetta* consistente nella privazione di un bene secondario, *trasm.*; alla miseria assoluta, *nego*; giacchè questa consiste nella perdita dell' ultimo fine [23. II. ec.].

VI. *Contro la* 3. *p. della medesima prop.* Pare che la società sia perfettibile anche nell' ordine morale, giacchè può essere più o meno onesta e dee tendere al sommo dell' onestà.

R. Dist. Par che sia perfettibile *di fatto*, *trasm.*; *di dritto*, *nego*. La formola della essenziale perfezion morale è in ogni studio sociale un' equazione costante « fa che sia rispettato ogni dritto vigente » [175. I.], la qual formola è una esplicazione del principio di socialità [122. I. II.], ed offre alla società uno scopo assoluto o determinato, a cui ella potrà talora fallire *di fatto*, ma non rinunziarvi *per dritto*. All' opposto mai non si potrà determinare un grado materiale di coltura a cui debba giugnere la società per esser perfetta, dicendo per es. Ella debbe aver tante leghe di territorio, tanto di entrata, di truppe, di giudici ec. Nulla parimente può determinarsi di *assoluto* nel progresso delle scienze e delle arti: ma in qualunque grado elle si trovino debbono dalla società adoprarsi a ben comune.

Ist. Non negherete però che una società ove le leggi sieno più perfette, sia infatti *moralmente* più perfetta: e che la perfezione delle leggi possa e debba continuamente *progredire*. Dunque la perfettibilità sociale abbraccia anche l' ordine morale.

R. Il perfezionamento successivo delle leggi può dipendere o dall'aver meglio *conosciuti* i diritti, o dalla maggior *rettitudine* con cui si proteggono. Il progresso nel *conoscere* non è progresso morale, onde nel primo caso il perfezionamento non fu nell'ordine morale. Se poi la società è passata dal disordine volontario all'ordine, ella certamente si è moralmente migliorata *di fatto*; ma non per questo dee dirsi che il progresso morale è *essenziale* alla società, giacchè secondo natura mai ella non avrebbe dovuto ammettere il disordine.

VII. *Contro la* VI. *prop.* [180]. La società è ordinata anche a Dio: dunque il dritto religioso dee far parte del dritto pubblico, epperò manchevole apparisce la divisione proposta.

Dist. l' antec. È ordinata a Dio *mediatamente conc.*; *immediatamente, nego.* Così *dist.*: il conseguente dee far parte primaria e per sè, *nego*; secondaria e relativa, *conc.* Il dritto religioso è superiore a tutto il dritto pubblico, giacchè ogni dritto e dipendente da Dio [57. III.]: il dritto pubblico opera dunque subordinatamente al religioso [174]. Ma la società *in quanto tale* non è un essere che debba giungere al possedimento di Dio; mentre anzi per giugnervi lo individuo dee sciogliersi dalla società presente [25. II]. Dunque la società non ha operazione *diretta verso Dio*, ma *drizza* soltanto la sua operazione verso gli uomini, per agevolare ad essi l'andare a quel loro ultimo Bene. Il dritto *social religioso* è dunque parte del dritto pubblico, siccome vedremo.

CAPO II.

DELL' OPERAR SOCIALE NELL' ORDINE CIVICO, PER TUTELA DE' DRITTI DI CIASCUN ASSOCIATO.

ART. I. — OPERAR DELLA SOCIETA' NELL' ORDINE MATERIALE (*a*).

183. Poichè l'operar autorevole della società dee regolare allo scopo sociale gli *uomini* e le *cose* [179 II.], facendo sì che i *primi*, mossi secondo lor natura, muovono *le cose* in modo che ciascun associato abbia sicuro e spedito l'uso de' proprii dritti: due specie di protezione accorderà dunque la società al dritto individuale, una contro gl' impedimenti naturali delle *cose*, che potrebbero arrestarlo nell'ordine fisico, l'altra contro le ingiurie che potrebber nascere dall' umana volontà nell'ordine morale.

Incominciamo dall' ordine fisico. La società dovrà far sì che ciascuno individuo usi con sicurezza efficacemente il dritto che ha alla incolumità, alla verità, alla fama, agli averi, alla indipendenza [117.] superando ogni difficoltà oppostagli dalla natura delle cose.

Direm dunque del dovere *sociale* rispetto a tutti e cinque questi dritti naturali dell' uomo.

184. PROP. I. Rispetto alla incolumità è debito della sociale autorità il far sì che ogni associato, usando quelle forze di cui è dotato, ottenga onesta sussistenza

Prova della 1. p. Sussistere nella onestà sono i due precipui diritti di un uomo [69. VI]: dunque ogni

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 752. seg.

altro dritto dee cedere a questi [69. VII]. Or la società dee tutelare i dritti *secondo l' ordine* di lor dignità o gagliardia [111. V. 175. I.] ; dunque finchè rimangono altri dritti da sacrificare, questi debbono rimanersi incolumi.

Prova della 2. p. Chi ha forze e non le adopera, si ritiene quel frutto, che adoperandole porterebbe, e ricusa alla società un contraccambio che potrebbe darle: or egli è contrario alla giustizia commutativa fra uguali, che chi riceve non dia, potendo, l' altrettanto (72. 107. I. 103. VI) : dunque è ingiusto che chi non usa le proprie forze riceva dalla società il sostentamento. Dunque ella dee far sì che ognuno le usi all' uopo.

185. Coroll. I. La società non dee dunque nutrire da sè, ma fare che ciascun si procacci il necessario. NB. Il non procacciarlo può nascere da mancanza or del *bisognevole* or del *bisognoso*. Il *bisognevole* può mancare o per *penuria assoluta* se mancano i generi, o per *penuria relativa* se vengono consumati disordinatamente. Il *bisognoso* può lasciar di procacciarselo or perchè non vuole potendo, or perchè non può volendo. Quindi si comprenderà che i corollari seguenti nascono dalla precedente proposizione.

— II. La società dee cautelarsi contro la penuria assoluta, facendo sì che mai non manchino i generi di prima necessità. E la forza delle leggi annonarie debb' essere, rispetto a ciascun genere, proporzionata al grado della necessità medesima. NB. Quindi il dritto sociale ad imporre leggi commerciali doganali, a promuovere certe industrie, anche con *privilegi privative* ec., la cui giustizia deriva dalla utilità al *ben pubblico*.

— III. Dee cautelarsi contro la *penuria relativa*, frenando il lusso prudentemente con leggi suntuarie ed altri provvedimenti proporzionati al bisogno.

— IV. Dee cautelarsi contro l' ozio de' poveri che, potendo faticare, non vogliano. Quindi il dritto di stabilire leggi intorno alla mendicità, ai vagabondi, ec.

— V. Dee cautelarsi contro l' impotenza de' miseri, o col prevenirla se futura, o coll' astringere a provvedervi chi dee per giustizia, o col provvedervi ella stessa se a niun altro incombe tal dovere.

NB. Vi sono molte impotenze che ponno prevedersi per parte della umana miseria, come le sventure delle vedove, la decrepitezza degli artigiani ec.: Con un monte vedovile, con una società di mestieri ec., la società può prevenire tale impotenza.

Altre nascono dal mancamento di chi dovrebbe provvedere, come parenti, debitori che non pagano usurai che smungono ec.; questi ostacoli, che appartengono propriamente all' ordine morale, possono sotto certo aspetto riguardarsi come una necessità dell' ordine mondiale, a cui la società provvede ne'tribunali. Finalmente vi ha de' casi, cui nessuno potè prevedere, nessuno in particolare è obbligato a sollevare; e qui la società deve assicurare la sussistenza colla elemosina pubblica, checchè ne dicano certi snaturati pubblicisti ed economisti.

186. Prop. II. Rispetto all' onore è debito della società l' assicurarlo a'socii che ne serbano il dritto; ma non però debbono condannarsi assolutamente come ingiuste *tutte le infamie legali*. NB. Dico *infamie legali* certe note di disonore con cui la società nel punire un colpevole, danneggia talora indirettamente nell' onore gl' innocenti a lui congiunti per relazioni sociali.

Prova della 1. *p.* è la general proposizione intorno al dovere che ha la società di sostenere ogni dritto.

Prova della 2. *p.* 1.° Il sentimento universale de-

gli uomini è indizio di tendenza naturale: or ella è universale fra gli uomini la propensione a derivare nei congiunti così i meriti degli uomini grandi come i demeriti de' malvagi. Checchè dir voglia in contrario la filantropia, questo è un fatto: il figlio, l' amico d' un uomo insigne desta curiosità affetto riverenza relativa a meriti non suoi, malgrado tutte le sottigliezze di raziocinii contrarii, ed allo stesso modo desta ribrezzo il figlio, benchè innocente, d'un famoso sicario, anzi pur d' un carnefice. La nobiltà ereditaria è un' espressione di tal sentimento: e se per lo più essa perde col tempo il suo splendore, ciò avviene appunto, perchè la congiunzione collo stipite che si illustrò va perdendosi ed obbliandosi senza che i successori ne ristorino i danni: onde lo sfregio posteriore conferma la ragionevolezza dell'onor primitivo. Confermiamo con ragioni intrinsiche questa autorità del genere umano. (*a*).

2.° La congiunzione di relazioni particolari costituisce particolar società [124. v.]: or ogni società particolare, come ha un proprio essere ed uno spirito sociale, così ha un onore suo privato (ma che ella può perdere) comunicato a tutti e soli i suoi membri. Imperocchè *l'onore* è una dimostrazione *di stima*, la stima è una opinione con cui si attribuisce qualche bene ad un essere [71]: or ogni essere partecipa al bene giacchè l' essere stesso è un bene [3. VI.] e un bene sono tutte le *realtà* ancor puramente relative. Dunque ogni particolar società considerata nel suo essere e nelle relazioni di fine di

(*a*) Queste *idee naturali*, senza spiegare il mistero della colpa originale, mostrano però ch' esso ha un eco nell' intimo del cuore umano, e preparano un animo non protervo ad adorar nella fede ciò che non può non ravvisare in natura: l' orgoglio del sofista all' opposto, dopo aver negato un Dio che parla, nega anche la natura che opera.

superiore, di sudditi ec., ha qualche titolo alla stima. E questo titolo è comune a tutti e soli i socii, giacchè dipende dall' essere sociale (119). Che questo titolo poi talor *possa* perdersi è tanto evidente quanto è evidente che l' uomo può turbare l' ordine delle relazioni sociali: ma diciamo inoltre che spesso si perde a buon diritto anche da chi è *personalmente* innocente, quando sia *socialmente* colpevole [171. IV.].

3. La società ha dritto ad infliggere tali pene, se esse sono *efficaci* e *necessarie* (come poi [203. III.] vedremo). NB. Il fatto mostra che per lo più la famiglia dell'assassino coopera realmente a' suoi delitti, e quasi direi non può non cooperarvi, almeno col ricoverarlo: ma questa sarebbe cooperazion personale onde non parliam di questa, sol l' accenniamo come indizio della *socialità naturale* de'delitti e delle virtù. Dunque la società non è sempre ingiusta quando o permette o stabilisce ella stessa queste pene d' infamia sociale.

187. Corell. I. La società dee realmente scemare, potendo, codeste infamie pei *personalmente* innocenti, e valersene solo per vera necessità: agevolare la separazione loro da' rei, la riparazione dell' onore o almeno il ritiro della società in luoghi di tranquillità e di perdono. Al che quanto giova il chiostro fra' Cristiani!

— II. La società dee proibire i libelli e le declamazioni infamatorie ed ogni vitupero reciproco tra' socii.

188. Prop. III. Rispetto agli averi, la società contiene un qualche elemento di dritto successorio, a cui ella dee prestare appoggio. NB. Si è disputato assai da' legisti, se, oltre i figli e parenti, esistono

altri eredi ***naturali*** : i Sansimonisti ultimamente pretesero abolir l'eredità, pur pei figli, di che farem parola nell'ultimo libro. Per ora stabiliam solo la base di queste dottrine.

Prova. La particolar congiunzione di fatto costituisce particolar società [124. v.] : or in ogni società esiste una qualche comunicazione degli averi materiali giacchè si associano *i mezzi* [119]. Ed *in fatti* ogni società ben formata stabilisce per le spese comuni, fondi comuni : anzi l'amicizia stessa di rado sussiste, senza introdurre tosto comunicazione di mensa e di tetto. Dunque ogni associazione dà qualche dritto scambievole sugli averi; il qual dritto è sociale non individuale. Ma i dritti sociali non periscono colla morte di un socio, giacchè appartengono al *corpo sociale* che non muore in lui. Dunque, lui morto, i socii ritengono un qualche dritto sociale sugli averi del defunto, di cui non è giusto che vengano spogliati in favor di stranieri. Dunque la società contiene sempre un qualche elemento di dritto successorio.

Dissi un qualche elemento di successione e non assolutamente una legge chiara che la determini, 1. perchè le congiunzioni morali (di amicizia riverenza ec.) non apparendo esternamente non danno un dritto rigoroso [69] se non quando il testamento le riduca a *titolo esterno* : 2. perchè la complicazione delle relazioni sociali producendo complicazione di mille società diverse, è difficile il chiarire a chi vada la preferenza : 3. perchè la comunione di dominio sociale è molto più limitata del dominio personale ; giacchè questo può tutto usare, quello dee misurarsi al fin sociale secondo le leggi di giustizia distributiva.

189. Corott. 1. Quanto è più evidente la congiun-

zione fra gl' individui, è più necessaria al ben sociale la comunicazione negli averi della lor privata società; tanto è più gagliardo il lor dritto ereditario. Onde, per es., il dritto del figlio supera quel della moglie, perchè più contribuisce alla conservazione della famiglia, quel della società pubblica supera quel dell' amico perchè più evidente ec.

— II. Il dritto di testare in favor di stranieri *non espressamente accettanti* è convenevole, perchè assicura al moribondo maggior assistenza; ma è perfezione di tutela sociale verso il testatore, non dritto degli eredi. L'accettazione di questi darebbe loro un dritto [111. VII. 113. VI.] ma scemerebbe i vantaggi del moribondo.

190. Prop. IV. Rispetto alle verità, ogni socio ha dritto a conoscere quelle che riguardano o il fine ultimo o il fine prossimo: di queste seconde la società è tanto più obbligata a procacciargliene la positiva notizia, quanto più elle sono *necessarie* al fine: riguardo alle prime la società ha solo il dritto indiretto che le compete sull' ordine interno [174] e per conseguenza il dovere che corrisponde a tal dritto, cioè di far sì che *in pubblico* non si propaghi una dottrina la cui falsità sia innegabile e nociva *pubblicamente*, nè s' impedisca la propagazione di una dottrina vera ed innocua. NB. *Pubblicamente*, ossia *socialmente* vero è ciò che dalla società *socialmente operante* venne riconosciuto per tale [170]: onde non basta che una dottrina sia *vera* perchè possa dirsi *pubblica*; mai però non potrà legittimamente divenir *pubblica* una dottrina non vera [98] (*a*).

Prova della 1. p. Ogni verità è per sè un bene *dell' intelletto*, ma non propriamente *dell' uomo* [8.

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 868 seg.

II.] : divien bene dell' uomo allora soltanto quando è diretto al fine. Or la società dee promuovere secondo sue forze il *bene* degli uomini associati [119 ec.]. Dunque la società è obbligata a procacciarne loro la conoscenza ogni qualvolta è necessaria al fine sociale, ed essi vi hanno rigoroso dritto, secondo che è evidente nella società il potere di comunicarla [69 e 111. VI. 120. VI].

Prova della 2. *p.* Il fine prossimo , cioè l' ordine esterno, è competenza diretta della autorità ed intento immediato de' socii [174]. Dunque la società è direttamente incaricata di fornire i mezzi. Or il primo de' mezzi a conseguire il fine è un retto conoscimento [22. 98.]. Dunque ella dee far conoscere ai socii quanto è necessario per l' ordine esterno.

Prova della 3. *p.* La società non ha sull' ordine interno altro dritto che quello che nasce da legami che esso ha coll' esterno , e dal dovere che subordina l' esterno all' interno [174]. Convien dunque che una verità divenga *pubblica* (esterna) affinchè la società abbia dritto ad ordinarvi i socii. Siccome poi ella non può [174 seg.] piegare *direttamente* gl' intelletti degli associati, nè obbligar questi a mentire ciò che il lor intelletto non crede; così ella non può positivamente esigerne l' assenso a dogmi benchè verissimi; ma ben può esigerne un oprare esterno che non li combatta, giacchè l' esterno è sua competenza *diretta* , e il puro *negativo* non induce gli associati a veruna positiva menzogna. Dunque la società rispetto al bene sommo , ha un dritto *negativo* per difendere quelle *verità* che sono pubblicamente riconosciute.

191. Corell. I. (dedotto dalla 1. p.). Non può da questo dedursi *immediatamente* che la società debba propagare ogni specie d' istruzione, ma solo quelle re-

relative all' *onestà* e all' *ordine civico*, che sono i due fini, *remoto* e *prossimo*.

— II. Siccome però queste sono connesse con ogni altra parte della istruzione, così mediatamente apparisce essere dovere sociale il diffondere ogni istruzione a proporzione dell' efficacia con cui questa contribuisce al fine.

— III. Ma questo dovere, essendo *proporzionato* alla connessione de' mezzi col fine, ha molti gradi diversi i quali possono variamente modificarsi secondo che questa connessione si fa più evidente, i mezzi più necessarii, i socii più atti ad usarli ec.

— IV. (*dalla* 2. *p.*). La società dunque dee far conoscere l' *ordine* ossia le leggi, i *dritti* che ne risultano, la *materia* in cui si versano, le *persone* con cui ci legano [69. x.]. Ai quali articoli può ridursi la pubblica istruzione *civica*.

— V. E (secondo il 3. coroll. preced.) tanto più sarà perfetta la sociale operazione, quanto renderà più perfetta questa notizia; tanto sarà più obbligata a renderla perfetta, quanto la notizia è più necessaria ai socii, e quanto il comunicarla è all' autorità più agevole. Quindi la *promulgazione* delle leggi, gli *archivii*, i *notari* ec., il *conio* ed altri marchi delle merci, le *divise* de' magistrati ec.

— VI. Questa civica istruzione tanto sarà più perfetta, quanto più riuscirà *facile*, *intera*, *chiara*, *breve*, affinchè *da ch' ecchessia*, benchè rozzo, in *ogni* suo interesse sia *intesa* e *ritenuta* a memoria.

— VII. (*dalla* 3. *p.*). Se una dottrina spettante al fine ultimo non è *vera*, o se tal verità non è *evidente*, o l'evidenza non è *pubblica*, la società non ha dritto rigoroso a sostenerla; giacchè le manca il *titolo esterno* [69].

— VIII. Se un' individuo dissente dalla dottrina *vera* ed *evidente socialmente*, non può aver dritto a

combatterla (se pure da altra maggior società protarchica o dalla autorità divina non venisse assicurato del vero in modo di poterlo rendere evidente agli erranti), giacchè il dritto privato è colliso dal pubblico [69. 120. VI.].

— IX. L'adesione d'ogni individuo al Vero è atto personale: il riconoscerlo *d'accordo con altri* è atto sociale che obbliga a custodirlo; e se il Vero concordemente abbracciato riguardi la pratica, il riconoscimento sociale include l'obbligazione scambievole di praticarlo [97. 111. VII.].

192. Prop. V. Rispetto all'indipendenza, la società dee difenderla dalla violenza; ma non può vietare a' socii il soggettarsi al volere altrui nel proprio *operare*, purchè sia salva l'indipendenza nell'*essere*. La 1. p. si proverà nel seguente articolo, giacchè la violenza è disordine *morale*.

Prova della 2. *p.* Le opere di ciascun uomo sono sotto il dominio dell'operante [51]: dunque l'operante dee poterne disporne [8. III. 113. IV.]; per proprio bene. Or può sperar da altri un qualche bene [88] col retribuir talora le proprie opere: dunque nell'operare egli può soggettarsi altrui.

Prova della 3. *p.* L'essere umano è ordinato a compiere quì in terra gl'intenti del Creatore, e ad ottenere il Bene infinito [6. e 24.]. Dunque non può dipendere dal volere umano.

193. Corott. I. La dipendenza dall'altrui *volontà* nell'*operare* essendo lecita fra uguali, lecita è pure la *servitù* cioè l'*ordinar le opere al bene altrui* [113. IV.]: sia questa temporanea o perpetua (la quale suol dirsi talora *schiavitù*).

— II. Ma la dipendenza nell'essere non può tollerarsi fra uguali, epperò fra uomini [109] giacchè

non può essere giustamente rinunziato il dritto ad essere, nè equamente compensato [96. II.]. Onde la *schiavitù* in questo senso è illecita; illecito il dritto di vita e morte nel padrone *in quanto è padrone*. Che se talor sembra lecito un tal dritto nelle società men perfette, addivien ciò dalla *superiorità* domestica del patriarca, non già dalla sua padronanza [128. II.].

Obbiezioni contro questo I. Articolo.

194. I. Contro il III. coroll. della 1. prop. Le leggi suntuarie sono *ingiuste*, perchè offendono il dritto di proprietà [112. seg.] e di libera amministrazione deutarchica nelle mura domestiche [156]. *Inutili*, perchè è impossibile ottenerne l'esecuzione senza vessazioni, tanto più che gli ufficiali maggiori da cui dipende l'eseguirle sogliono essere i primi a trasgredirle.

Nocive al commercio, perchè scemando il consumo gli chiudono molti sbocchi: *ai costumi*, perchè fomentan l'ozio scemando il lavoro: al *pubblico decoro*, perchè tolgono quella magnificenza che contribuisce non poco a far riverire l'autorità sociale.

R. alla 1. Non è ingiusto vietare al privato ciò che è disordine nocivo al pubblico; giacchè appunto coll'essere nocivo al *pubblico* il lusso esce dalle mura domestiche e dall'amministrazione deutarchica, ed entra nella competenza dell'autorità protarchica [162]. Dunque è lecito vietarlo. È facile il dimostrare che *il lusso è disordine*, se ben si comprenda che cosa è *lusso*, vale a dire « *dispendio grave ed inutile fatto per ostentazione nei mezzi di conservazione* »: un tal dispendio è evidentemente *disordinato* nell'*individuo* a cui gli averi debbono servire pel sostentamento e decoro, non pel capriccio [112

segg.]; nella *famiglia* cui debbono assicurare agiatezza durevole [188], e non preparar rovina; nella *società* ove introduce la rivalità del dispendio, l'ingiustizia verso i creditori, la mollezza nel vivere ec.

Alla 2. Se possa la *sola* società temporale provveder *da sè* utilmente al ben pubblico moderando il lusso, non prendiamo a deciderlo: noi stabiliamo che ella ha dritto qualor abbia il potere. Ma a chi le neghi il potere, risponderemo esser questo uno de' tanti casi in cui la debolezza di natura manifesta all'uomo sociale, almeno oscuramente, la necessità di un ordine soprannaturale [25. IV.]; e gl'impone il *dovere* di avvalersene, qualora la bontà inestimabile del suo Fattore gli fornisca nella religione rivelata un sicuro mezzo di dominar le coscienze senza violenza e senza frode, e de' ministri capaci di frenare il lusso in altrui essendone per sè alieni.

Alla 3. Il commercio non è fomentato utilmente, dice il Say; se non da due specie di consumi, vale a dire dai capitali impiegati nel mantener le persone, e nel riprodur le ricchezze. Ma i capitali che si sprecano in pura perdita sono rovinosi alla società, ed utili soltanto a que' negozianti d'inezie, i quali li travolgono dal loro vero destino. Se questi capitali in vece di consumarsi tornassero in commercio spargerebbero l'agiatezza ne' più, invece di fomentare i vizi de' pochi.

L'ozio dal lusso vien fomentato ne' ricchi; ne' poveri poi, sebbene venga per qualche tempo occupato, pure, siccome prepara il depauperamento sociale, così prepara la miseria ai poveri, e specialmente alle arti più utili.

La pubblica magnificenza non dee chiamarsi *lusso*, appunto perchè ella è richiesta, moderatamente però, dall'ordine sociale: ora il lusso è un dispendio

eccessivo epperò disordinato: dunque la condanna del lusso non esclude la magnificenza pubblica, la quale è per la società ciò che per l'individuo è il decoro.

Contro la parte III. della IV. prop. La società comanda il giuramento. Or questo è principalmente atto religioso interno. Dunque ha dritto di comandare atti interni. Risp. *Dist. la magg.* Lo comanda a chi già ammette un Dio e mirando ad ottenere l'ordine esterno, *conc.* a chi non ammette Dio, e solo come atto religioso, *nego.*

Ist. Par dunque almeno che la società abbia dritto ad imporre i riti religiosi utili all'ordine esterno.

R. Dist. similmente: che abbia dritto ad imporre riti a chi non ammette i dogmi rappresentati dal rito medesimo, *nego*: a chi ammette quei dogmi, *suddist.* avra dritto ad imporli come parte dell'ordine religioso tutelando i dritti della società religiosa *conc.* avrà dritto ad imporli come parte dell'ordine pubblico e per autorità pubblica *nego.*

L'autorità pubblica non può per sè ordinare ad un cattolico che si comunichi, ma se la chiesa alla cui obbedienza il cattolico si professa obbligato, chiegga all'autorità pubblica che i dritti suoi vengano assicurati, rettamente opera il pubblico governatore costringendo il cattolico a mantenere l'obbedienza promessa; come rettamente costringe il servo pattuito ad obbedire il padrone benchè non abbia dritto di costringerlo a servire se prima non pattuì.

Contro al Coroll. VIII. della IV. prop. i dritti della verità sono inviolabili da qualsivoglia, anche pubblica, autorità: dunque un privato che la *conosce*, non solo può, ma dee pubblicarla (*a*). *R. Conc. l'antec.*;

(*a*) V. Sagg. P. V. n. 1410 segg. e 1500 segg.

ma nego il conseg. e il suo supposto, vale a dire che un privato, il quale dissenta da una dottrina pubblicamente tenuta per vera senza essere sostenuto da altra autorità maggiore, possa aver dritto a dirsi infallibilmente certo: or da titolo incerto non nasce dritto certo, che possa collidere il dritto certo della società a mantenere l' unità di menti e di volontà. Dunque questo dritto sociale dee prevalere nello esterno di cui la società è ordinatrice.

Ist. Conseguirebbe da tal dottrina che gli Apostoli violarono il dritto della società giudaica, pubblicando il Vangelo. *R.* negando l' asserzione, 1. perchè anzi il Vangelo era compimento delle verità professate dalla Sinagoga, onde non le *combatteva*; dal che avvenne che molti giudei stavano per gli apostoli: 2. perchè essi formavano parte di una *società* che divenne repente *maggior* della Sinagoga: 3. perchè se ne' primi momenti potè dubitarsi di tal società, si vedeva almen chiaro l' *intervento divino* per mezzo de' prodigii.

ART. II. — Tutela sociale nell' ordine morale.

§. 1. *Partizione.*

195. Come la società deve ordinare i socii in modo che ciascuno osar possa suoi dritti senza ostacoli materiali; così, e molto più, dee proteggerli contro gli assalti di ordine morale: giacchè quest' ordine è fra agenti liberi epperò soggetti alla legge [26. 88 ec.]. Esaminiamo dunque i doveri e dritti sociali in tal maniera di protezione.

Fra agenti morali il dritto può venir o arrestato da un altro dritto, o violato dalla forza [59]: dunque la società và debitrice a' suoi di due protezioni, cioè dee proteggere il dritto vivo dal colliso [175.

1.], dee proteggerlo dalla prepotenza: nel primo caso ella dichiara autorevolmente qual de' dritti primeggi, nel secondo ella oppone all' ingiusta potenza privata la forza sociale guidata dalla giustizia.

Ma per proteggerli secondo l'ordine, ella dee prima *giudicare* poi *eseguire*: ella ha dunque un *dritto* ossia *potere giudiziario* ed un *potere reattivo*, co' quali opera nell' ordine civico per proteggere i suoi contro i dritti collisi, e contro la prepotenza ingiusta. Il giudizio con cui resiste ai dritti collisi ha ritenuto il nome generico di giudizio *civile*; ma meglio verrebbe espresso col vocabolo di *giurisdizione* (*jurisdictio*) cui l'uso ha trasferito a significare il dritto generico di autorità, da cui deriva il dritto e dovere speciale di protezione. La protezione contro ingiusta prepotenza dicesi *giudizio criminale*, perchè difende contro il *delitto* (*crimen*), il quale altro non è se non *la colpa commessa contro la società*, ossia la forza naturale di corpo o di mente usata contro l'ordine sociale.

Ecco dunque la divisione di questo secondo articolo: dritto sociale nel giudizio civile, dritto sociale nel giudizio criminale; contemplati amendue sotto quell'aspetto in che si presentano all' azione *civica* della società [180 seg.] vale a dire in quanto sono diretti ad ordinare i socii fra loro. Nel dritto politico diremo poi in qual modo debbano in sè stessi ordinarsi.

§. II. *De' giudizii in generale* (*a*).

196. Prop. 1. L'autorità sociale ha dritto di giudicare intorno alle collisioni che nascono fra i dritti degli associati, non per modo solo di *arbitro* ma con

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 928. e T. IV. n. 1186.

giurisdizione obbligatoria. NB. *Arbitro* suol dirsi un terzo che viene assunto da due collitiganti a decidere intorno ai loro dritti collidentisi; il suo dritto nasce dalla volontà di lor che lo scelgono, e dalla lealtà con cui essi debbono mantenere la promessa di soggezione alla sua decisione, ossia all' arbitrio [111. VII.].

Prova. La società è congiunzione di mente e volontà ed operazione [110]: or tal congiunzione sarebbe impossibile senza giudizio autorevole. Imperocchè la congiunzione di opera dee nascere, secondo uomo, dal voler tutti il medesimo [19 seg.], e frattanto è impossibile che tutti i socii senza un autorità che li induca, vogliano il medesimo, 1. perchè nei socii i giudizii, sono necessariamente svariati secondo la varietà delle teste: 2. perchè gl' interessi contrastanti trasviano le volontà e le menti [61. III.]: 3. perchè molte verità, specialmente nell' ordine pratico, son lungi dall' evidenza [43], eppero incapaci di formar *titolo* di rigoroso dritto [69. VI.] o persuasione universale: eppure è necessario il deciderle affinchè si possa socialmente operare. È dunque necessario un giudizio autorevole; e se è necessario, la società ha dalla natura tal dritto.

Si conferma questa dimostrazione dal fatto; non essendovi società pubblica, che non abbia stabiliti ed usati i giudizii. E sebbene in una società ancor rozza l' *arbitro* possa supplire al *giudice*; pur ognun vede che la scelta degli arbitri dovendo dipendere dalle menti e dalle volontà associate, và soggetta alle medesime difficoltà pocanzi accennate; ed anzi assai maggiori per le personali relazioni degli arbitri, per l' odiosità dell' ufficio, per la debolezza dell' esecuzione ec.

Che questo dritto non possa appartenere se non all' autorità sociale è chiaro: 1. perchè è *autorevole*:

eccessivo epperò disordinato: dunque la condanna del lusso non esclude la magnificenza pubblica, la quale è per la società ciò che per l'individuo è il decoro.

Contro la parte III. della IV. prop. La società comanda il giuramento. Or questo è principalmente atto religioso interno. Dunque ha dritto di comandare atti interni. Risp. *Dist. la magg.* Lo comanda a chi già ammette un Dio e mirando ad ottenere l'ordine esterno, *conc.* a chi non ammette Dio, e solo come atto religioso, *nego.*

Ist. Par dunque almeno che la società abbia dritto ad imporre i riti religiosi utili all'ordine esterno.

R. Dist. similmente: che abbia dritto ad imporre riti a chi non ammette i dogmi rappresentati dal rito medesimo, *nego*: a chi ammette quei dogmi, *suddist.* avrà dritto ad imporli come parte dell'ordine religioso tutelando i dritti della società religiosa *conc.* avrà dritto ad imporli come parte dell'ordine pubblico e per autorità pubblica *nego.*

L'autorità pubblica non può per sè ordinare ad un cattolico che si comunichi, ma se la chiesa alla cui obbedienza il cattolico si professa obbligato, chiegga all'autorità pubblica che i dritti suoi vengano assicurati, rettamente opera il pubblico governatore costringendo il cattolico a mantenere l'obbedienza promessa; come rettamente costringe il servo pattuito ad obbedire il padrone benchè non abbia dritto di costringerlo a servire se prima non pattuì.

Contro al Coroll. VIII. della IV. prop. i dritti della verità sono inviolabili da qualsivoglia, anche pubblica, autorità: dunque un privato che la *conosce*, non solo può, ma dee pubblicarla (*a*). *R. Conc. l'antec.;*

(*a*) V. Sagg. P. V. n. 1410 segg. e 1500 segg.

ma nego il conseg. e il suo supposto, vale a dire che un privato, il quale dissenta da una dottrina pubblicamente tenuta per vera senza essere sostenuto da altra autorità maggiore, possa aver dritto a dirsi infallibilmente certo: or da titolo incerto non nasce dritto certo, che possa collidere il dritto certo della società a mantenere l' unità di menti e di volontà. Dunque questo dritto sociale dee prevalere nello esterno di cui la società è ordinatrice.

Ist. Conseguirebbe da tal dottrina che gli Apostoli violarono il dritto della società giudaica, pubblicando il Vangelo. *R.* negando l' asserzione, 1. perchè anzi il Vangelo era compimento delle verità professate dalla Sinagoga, onde non le *combatteva*; dal che avvenne che molti giudei stavano per gli apostoli: 2. perchè essi formavano parte di una *società* che divenne repente *maggior* della Sinagoga: 3. perchè se ne' primi momenti potè dubitarsi di tal società, si vedeva almen chiaro l' *intervento divino* per mezzo de' prodigii.

ART. II. — Tutela sociale nell' ordine morale.

§. 1. *Partizione.*

195. Come la società deve ordinare i socii in modo che ciascuno osar possa suoi dritti senza ostacoli materiali; così, e molto più, dee proteggerli contro gli assalti di ordine morale; giacchè quest' ordine è fra agenti liberi epperò soggetti alla legge [26. 88 ec.]. Esaminiamo dunque i doveri e dritti sociali in tal maniera di protezione.

Fra agenti morali il dritto può venir o arrestato da un altro dritto, o violato dalla forza [59]: dunque la società và debitrice a' suoi di due protezioni, cioè dee proteggere il dritto vivo dal colliso [175.

1.], dee proteggerlo dalla prepotenza: nel primo caso ella dichiara autorevolmente qual de' dritti primeggi, nel secondo ella oppone all' ingiusta potenza privata la forza sociale guidata dalla giustizia.

Ma per proteggerli secondo l'ordine, ella dee prima *giudicare* poi *eseguire*: ella ha dunque un *dritto* ossia *potere giudiziario* ed un *potere reattivo*, co' quali opera nell' ordine civico per proteggere i suoi contro i dritti collisi, e contro la prepotenza ingiusta. Il giudizio con cui resiste ai dritti collisi ha ritenuto il nome generico di giudizio *civile*; ma meglio verrebbe espresso col vocabolo di *giurisdizione* (*jurisdictio*) cui l'uso ha trasferito a significare il dritto generico di autorità, da cui deriva il dritto e dovere speciale di protezione. La protezione contro ingiusta prepotenza dicesi *giudizio criminale*, perchè difende contro il *delitto* (*crimen*), il quale altro non è se non *la colpa commessa contro la società*, ossia la forza naturale di corpo o di mente usata contro l'ordine sociale.

Ecco dunque la divisione di questo secondo articolo: dritto sociale nel giudizio civile, dritto sociale nel giudizio criminale; contemplati amendue sotto quell'aspetto in che si presentano all'azione *civica* della società [180 seg.] vale a dire in quanto sono diretti ad ordinare i socii fra loro. Nel dritto politico diremo poi in qual modo debbano in sè stessi ordinarsi.

§. II. *De' giudizii in generale* (*a*).

196. Prop. 1. L'autorità sociale ha dritto di giudicare intorno alle collisioni che nascono fra i dritti degli associati, non per modo solo di *arbitro* ma con

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 928. e T. IV. n. 1186.

giurisdizione obbligatoria. NB. *Arbitro* suol dirsi un terzo che viene assunto da due collitiganti a decidere intorno ai loro dritti collidentisi; il suo dritto nasce dalla volontà di lor che lo scelgono, e dalla lealtà con cui essi debbono mantenere la promessa di soggezione alla sua decisione, ossia all' arbitrio [111. VII.].

Prova. La società è congiunzione di mente e volontà ed operazione [110]: or tal congiunzione sarebbe impossibile senza giudizio autorevole. Imperocchè la congiunzione di opera dee nascere, secondo uomo, dal voler tutti il medesimo [19 seg.], e frattanto è impossibile che tutti i socii senza un autorità che li induca, vogliano il medesimo, 1. perchè nei socii i giudizii, sono necessariamente svariati secondo la varietà delle teste: 2. perchè gl' interessi contrastanti trasviano le volontà e le menti [61. III.]: 3. perchè molte verità, specialmente nell' ordine pratico, son lungi dall' evidenza [43], epperò incapaci di formar *titolo* di rigoroso dritto [69. VI.] o persuasione universale: eppure è necessario il deciderle affinchè si possa socialmente operare. È dunque necessario un giudizio autorevole; e se è necessario, la società ha dalla natura tal dritto.

Si conferma questa dimostrazione dal fatto; non essendovi società pubblica, che non abbia stabiliti ed usati i giudizii. E sebbene in una società ancor rozza l' *arbitro* possa supplire al *giudice*; pur ognun vede che la scelta degli arbitri dovendo dipendere dalle menti e dalle volontà associate, và soggetta alle medesime difficoltà pocanzi accennate; ed anzi assai maggiori per le personali relazioni degli arbitri, per l' odiosità dell' ufficio, per la debolezza dell' esecuzione ec.

Che questo dritto non possa appartenere se non all' autorità sociale è chiaro: 1. perchè è *autorevole*:

or nella società *una* è l'autorità [126. I.] : 2. perocchè è diretto all'ordine sociale, di cui questa è ordinatrice [125.].

197. Coroll. I. Il poter giudiziario nasce dallo stesso fonte donde nasce ogni autorità, cioè da necessità sociale; ed è parte della autorità medesima.

— II. Esso obbliga gli associati non solo a *fare* ma anche a *volere* e a *giudicar doverosa* la cosa esternamente imposta [175].

— III. Non si può essere, nel tempo stesso e sotto lo stesso rispetto, *giudice e parte*, giacchè il giudice è a questa superiore.

— IV. Siccome l'autorità può essere divisa tra molti individui [128.], il dritto di giudicare può appartenere ad individui diversi da' legislatori esecutori ec.

198. Prop. II. Lo scopo del giudizio è il trionfo pieno e notorio di ogni dritto contro ogni torto. *Prova della* 1. *p.* Il giudizio sociale tende ad unir col vero le menti associate [196. 119.] : or il vero sociale è *dritto*, il falso è *torto* [68. seg.] : dunque la società dee chiarire il dritto.

Prova della 2. *p.* Ogni dritto è parte dell'ordine : or la società dee proteggere tutto l'ordine [122.] : dunque il trionfo del dritto debb' esser *pieno*.

Prova della 3. *p.* Non si unirebbero le menti se non conoscessero un medesimo vero nè lo conoscerebbero se non fosse notorio : dunque il giudizio sociale dee rendere notorio il valor del dritto.

199. Coroll. I. *Ogni dritto* è una espressione che abbraccia molti gradi e varii in favor d' ambe le parti contrastanti : epperò la perfezione dei giudizii esige che tutti si ottengano ; vale a dire che chi *vince*

impieghi il *minimum* di tempo spese fatica ec.; *chi perde* soffra il *minimum* di danno molestia ec.

— II. Siccome la società, nel congiungere le menti, mira produrre unità di opera, e questa molte volte è impedita, non già dall' errore di mente, ma dagl' impulsi dell' interesse; non basta la notorietà della sentenza, ma ci vuole eziandio la notorietà della giustizia di essa, e della impossibilità di camparne: ed inoltre una *forza pubblica*, che necessiti il corpo come giudizio obbliga le volontà [126. II.].

— III. Non può darsi giustamente una sentenza certa sopra fatto, che non sia *pubblicamente accertato*; giacchè *l' incerto* non può congiugnere gl' intelletti; nè la certezza *privata* congiungere pubblicamente.

§. III. *Dritto criminale* (*a*).

200. Prop. III. Il delitto merita castigo per sè, prescindendo dalla possibilità che si ripeta. NB. *Castigo* o *pena* o *punizione* ec. significa un *male sensibile inflitto in compenso di un mal morale*: onde questa proposizione equivale alla seguente: il delinquente merita pel suo solo delitto, che gli si faccia soffrire in compenso un male sensibile; ancorchè non vi sia timore di altri delitti. Male è privazion di bene: onde *male sensibile* è privazione di bene sensibile.

Prova. Il delitto è disordine morale come apparisce dalla stessa sua definizione (195): or tal disordine merita per sè esser retribuito con un mal sensibile, vale a dire con un *castigo*; il che si fa evidente 1. per quel naturalissimo sentimento di sdegno con cui si mira da tutti la felicità dello scellerato, per fin sulle scene e nei romanzi; 2. dai tanti argomenti che trae

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 790. e segg.

l'empio contro la Providenza, la quale permette tal felicità, dic' egli, ingiustamente. Se egli è ingiusto permettere che lo scellerato goda bene sensibile acquistato col delitto, è dunque giusto che sia retribuito colla privazion di tal bene 3. I primi beni che debbono gli uomini volersi procacciare scambievolmente sono verità ed onestà: or il riposo del malvagio nel bene acquistato col delitto è falso e malvagio, giacchè ripugna del pari che la volontà riposi nel male, o che tendendo al male arrivi al bene: dunque egli merita di non trovarvi riposo, vale a dire di perderlo.

Dunque il delitto merita castigo per sè.

201. Corott. I. Se il delitto è per sè disordine, l'ordinatore non può non escluderlo da ciò che egli ordina, sì pel presente sì pel futuro: epperò non solo dee punirlo colle pene, ma prevenirlo colla *polizia*.

— II. Il dritto di escluderlo è essenzialmente connesso col dritto di ordinare; epperò nella società è connesso coll'autorità.

— III. Chi non ha dritto di ordinare non ha dritto di escludere il disordine.

202. NB. Questa proposizione ci ha chiarito 1. la radice del dritto penale, che è l'*ordine*, voluto dal Creatore, e obbietto finale dell'uomo in terra e della società [6. II. 122. II.]: 2. il fine del dritto penale, che è riparare ed impedire il disordine; 3. il possessore del dritto penale ch'è l'ordinatore. Diciamo ora del fine immediato della pena, in quanto è stromento d'ordine in mano del superiore.

Prop. IV. La pena, mezzo utile e molte volte necessario all'ordine sociale, dee mirare direttamente prima al bene esterno della società, poi a quel dell'offeso, finalmente a quello del delinquente: e mi-

rarvi secondo i cinque gradi del dritto sociale ad onestà, vita, libertà, onore, averi [117.].

Prova della 1. *p.* cioè che la pena è *mezzo* di ordine. L'ordine sociale non è trasgredito se non per amor di bene sensibile [60. IV. 61. III.] : ora agl'impulsi del bene sensibile, sono naturalmente opposti quelli del male sensibile [200.] : dunque il male sensibile in quei casi ove tal bene spinge al disordine, è mezzo di riordinare. Ma la società deve riordinare [198] : dunque la pena è *mezzo* per la società.

Prova della 2. *p.* Questo mezzo è *necessario* quando l'amor dell'ordine non basta a determinar le volontà: or questo amore nei delinquenti ordinariamente non basta : dunque in tali casi è necessaria la pena.

Prova della 3. *p.* La società dee procurar direttamente l' ordine esterno ; dunque a tal ordine dee mirar la pena.

Prova della 1. *p.* La società è ordinata al ben comune [119. segg.] : dunque a tal bene dee mirar colla pena. Pure siccome il bene dei privati forma parte del ben comune, anche questo ella dee volere ; anzi a questo è ordinato e da questo misurasi il primo [120. IV.]. In questo poi ella dee sostenere i dritti a proporzione di lor gagliardia (175. I.) : or i dritti dell'offeso prevalgono a quelli dell'offensore : [145. 114.] : e prevalgono nei gradi indicati [69. VI.] : dunque secondo quelli essa dee misurar la pena.

203. Corott. I. Nelle società incomplete , il cui *bene comune* si limita ad una determinata specie, questo dee precipuamente contemplarsi nell' intligger castigo. Per es. , nella società educatrice il castigo mira alla educazione, nella commerciale al lucro ec. All' opposto nelle complete la pena mira principalmente a ristorare e custodire l' ordine di onestà che è il fine precipuo della società [122. II.] : poi a cu-

stodire a tutti vita, libertà, onore ed averi. Finalmente a procurare al delinquente, prima l'ordine morale, poi anche, se compossibili, altri vantaggi secondarii, secondo la legge di amore universale [105. I.].

— II. Poichè il fine immediato della pena è di piegare l'uomo sensitivo al ragionevole, la qualità delle pene dee specificarsi a norma della sensibilità umana considerata in quelle relazioni, ove di fatto ella si trova, di tempo, condizione, cognizioni ec.; e non già a norma del fine sociale; giacchè la pena non tende al fine sociale se non mediatamente (*a*).

Or ogni atto vien *per sè* specificato dall'obbietto suo proprio [4. IX.] e non già dal fine dell'agente [78.]. Se le pene rivestono talora il carattere del *fine sociale*, ciò avviene perchè la sociale autorità è priva di altri mezzi: così in una scuola i gastighi sono pensi letterarii, quando il Maestro non ne può aver altri: in un negozio si punisce con perdita di lucro o di mercede ec.

— III. La pena debbe essere *necessaria* e *sufficiente* all'intento di piegare l'uom sensitivo; giacchè se non fosse sufficiente, non assicurerebbe la società: se non *necessaria* non salverebbe ogni dritto, anche del reo [199. I.].

— IV. La pena anche di morte, se è *necessaria*, è giusta.

— V. È illecito punire un delitto *non certo*, giacchè non si può in tal caso asserire la necessità della pena, nè l'evidenza del dritto [69. V.]

(*a*) Il Montesquieu che vorrebbe punire i delitti contrarii alla religione con *pene solo religiose*, cioè privando de' sacramenti ec., è come un Maestro di scuola che punisce gli scolari negligenti col privarli solo di andare a scuola e di studiar le lezioni: egli caratterizza le pene dal fine mediato non dall'immediato. Onde giustamente vien censurato dal Bentham. (V. Sagg. P. V. 4482 segg.).

204. Prop. v. La quantità della pena dee proporzionarsi principalmente alla gravezza del disordine *sociale*, ed alla *sociale* sensibilità, e non già alla individuale.

Prova della 1. *p.* La pena dee ristorare il disordine in quelle relazioni ove la sociale autorità è ordinatrice [204. III.]: or essa ordina *direttamente* la società e non già gl' individui [III. IV. 26. II.]. dunque la pena dee proporzionarsi al male *sociale*.

Prova della 2. *p.* La pena dee soltanto punire il male passato, ma anche impedirne il ritorno: or esso può tornare per colpa non solo del medesimo, ma anche di altri individui: dunque la pena per esser *sufficiente*, debb' esser tale da atterrire tutti gli individui associati. Or tal non sarebbe se non fosse proporzionata alla sensibilità comune, ossia sociale. Dunque a queste dee proporzionarsi.

Si confermano le due parti. La legge non può contemplar gl' individui: or le pene sono fisse *per legge* dell' autorità (201. II). Dunque non ponno proporzionarsi agli individui.

205. NB. I. La gravezza del disordine sociale dipende 1. dalla gravezza *specifica* del delitto in quanto offende *socialmente* Dio, o la società, o il privato (e dico *socialmente*, perchè Dio può rispettarsi *socialmente*, ed offendersi privatamente), nel qual caso è *colpa*, non è *delitto* [195].

2. Dalla gravezza *integrale*, giacchè il delitto può essere *disegnato*, *manifestato*, *tentato*, *riuscito*, *replicato*. 3. Dalla sociale *inquietezza* e *pericolo* cagionato per la probabilità di nuovi delitti: la qual probabilità cresce in ragione del bene agognato, della impunità sperata per evasione o segretezza o corruttela di giudici ec.

NB. II. La sensibilità sociale può considerarsi in

ragione 1. dell' *incivilimento* sociale, 2. della *condizione* del delinquente. L' *incivilimento* fa sì che la società divenga sensibile progressivamente al timore, all'onore, alla onestà, alla religione [179. IV.]. La *condizione* sociale fa sì che tanto più si tema di perdere, quanto è maggiore il bene che nella società si possiede, la cognizione di esso bene, il timore del male opposto ec.: le quali cognizioni si sviluppano notabilmente per una colta educazione.

206. Corell. I. In ragione di gravezza *specifica* del delitto più gravi debbon essere, *a parità del rimanente*, le pene del sacrilegio pubblico che del crimen-lese, e di questo più che del delitto privato.

— II. In ragione di gravezza *integrale* è mestieri che ogni grado ulteriore di delitto, abbia pena ulteriore, onde il malfattore abbia sempre nuovo ostacolo che ogni grado l' arresti.

— III. In ragion di *pericolo* la pena dee crescere secondo che grande è il bene sperato, difficile a scoprirsi il delitto, facile ad evitarsi la pena.

— IV. In ragione d' *incivilimento*, i popoli barbari avranno codici più sanguinarii, che si andran mitigando col progresso della coltura e civiltà.

— V. In ragione di *condizione*, certe differenze nel modo di punire, ove è gran disuguaglianza di condizioni sociali, non sono sempre così ingiuste, come da molti scrittori si vollero credere.

207. Prop. VI. La suprema autorità ha dritto, e *sola*, di accordar grazia ai delinquenti, se ciò torni in ben comune, come talor può accadere. La proposizione ha tre parti precipue.

Prova della prima parte. L' autorità è in ben comune non meno che la pena [202]: dunque se il sospender la pena torni in ben comune, potrà è

forse talvolta dovrà sospenderla; giacchè pena *non necessaria* è illecita [203. III.]. NB. Dico FORSE *dovrà*, perchè nell'operar morale i limiti dell' *utile* del *necessario* dell' *inutile* ec.: non son sì decisi e chiari da stabilir in ogni punto *rigorosamente* i gradi dell' obbligazione [69. V.].

Si conferma dal sentire di tutte le società, e dal linguaggio comune che nella *clemenza* indica una *virtù* propria di *sovrano* che perdona, e distinta dalla *mansuetudine* che perdona ingiurie private.

Prova della 2. — 1. L' autorità *sola* è ordinatrice a ben comune. Sola dunque conosce se giovi il perdono. 2. Ogni autorità secondaria è legata dai voleri della suprema: or i limiti delle pene sono stabiliti da questa [201. II.]. Dunque niun' altra può cangiarli. Dunque sol la suprema può perdonare.

Prova della 3. *p.* Può accadere che la pena torni in danno comune: giacchè

1. La legge penale riguarda materia contingente: ciò posto così discorro: è impossibile all' uomo abbracciar sì pienamente tutti i contingenti, che sempre e a tutti sia proporzionata la legge penale: or una pena sproporzionata è disordine epperò danno comune [122. II.]: dunque può accadere che la pena sia mal comune. 2. Possono darsi casi fortuiti, che rendono il reo necessario al bene comune: può darsi caduta in cui la fragilità umana sovrasti straordinariamente alla malizia: può darsi pentimento di caratteri sì evidenti ed edificanti da supplire abbondantemente alla pena sociale. Rendere costante in tali casi la grazia sarebbe incitamento ad audacia o ipocrisia: renderla impossibile sarebbe durezza e danno pubblico. Convien decidere secondo i casi diversi. Dunque il dritto di grazia deve appartenere all' autorità.

or nella società *una* è l'autorità [126. I.] : 2. perocchè è diretto all'ordine sociale, di cui questa è ordinatrice [125.].

197. Coroll. I. Il poter giudiziario nasce dallo stesso fonte donde nasce ogni autorità, cioè da necessità sociale; ed è parte della autorità medesima.

— II. Esso obbliga gli associati non solo a *fare* ma anche a *volere* e a *giudicar doverosa* la cosa esternamente imposta [175].

— III. Non si può essere, nel tempo stesso e sotto lo stesso rispetto, *giudice e parte*, giacchè il giudice è a questa superiore.

— IV. Siccome l'autorità può essere divisa tra molti individui [128.], il dritto di giudicare può appartenere ad individui diversi da' legislatori esecutori ec.

198. Prop. II. Lo scopo del giudizio è il trionfo pieno e notorio di ogni dritto contro ogni torto. *Prova della* 1. *p.* Il giudizio sociale tende ad unir col vero le menti associate [196. 119.] : or il vero sociale è *dritto*, il falso è *torto* [68. seg.] : dunque la società dee chiarire il dritto.

Prova della 2. *p.* Ogni dritto è parte dell'ordine : or la società dee proteggere tutto l'ordine [122.] : dunque il trionfo del dritto debb' esser *pieno*.

Prova della 3. *p.* Non si unirebbero le menti se non conoscessero un medesimo vero nè lo conoscerebbero se non fosse notorio : dunque il giudizio sociale dee rendere notorio il valor del dritto.

199. Coroll. I. *Ogni dritto* è una espressione che abbraccia molti gradi e varii in favor d'ambe le parti contrastanti : epperò la perfezione dei giudizii esige che tutti si ottengano ; vale a dire che chi *vince*

impieghi il *minimum* di tempo spese fatica ec.; *chi perde* soffra il *minimum* di danno molestia ec.

— II. Siccome la società, nel congiungere le menti, mira produrre unità di opera, e questa molte volte è impedita, non già dall' errore di mente, ma dagl' impulsi dell' interesse; non basta la notorietà della sentenza, ma ci vuole eziandio la notorietà della giustizia di essa, e della impossibilità di camparne: ed inoltre una *forza pubblica*, che necessiti il corpo come giudizio obbliga le volontà [126. II.].

— III. Non può darsi giustamente una sentenza certa sopra fatto, che non sia *pubblicamente accertato*; giacchè *l' incerto* non può congiugnere gl' intelletti; nè la certezza *privata* congiungere pubblicamente.

§. III. *Dritto criminale* (*a*).

200. Prop. III. Il delitto merita castigo per sè, prescindendo dalla possibilità che si ripeta. NB. *Castigo* o *pena* o *punizione* ec. significa un *male sensibile inflitto in compenso di un mal morale*: onde questa proposizione equivale alla seguente: il delinquente merita pel suo solo delitto, che gli si faccia soffrire in compenso un male sensibile; ancorchè non vi sia timore di altri delitti. Male è privazion di bene: onde *male sensibile* è privazione di bene sensibile.

Prova. Il delitto è disordine morale come apparisce dalla stessa sua definizione (195): or tal disordine merita per sè esser retribuito con un mal sensibile, vale a dire con un *castigo*; il che si fa evidente 1. per quel naturalissimo sentimento di sdegno con cui si mira da tutti la felicità dello scellerato, per fin sulle scene e nei romanzi; 2. dai tanti argomenti che trae

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 790. e segg.

l' empio contro la Providenza, la quale permette tal felicità, dic' egli, ingiustamente. Se egli è ingiusto permettere che lo scellerato goda bene sensibile acquistato col delitto, è dunque giusto che sia retribuito colla privazion di tal bene 3. I primi beni che debbono gli uomini volersi procacciare scambievolmente sono verità ed onestà: or il riposo del malvagio nel bene acquistato col delitto è falso e malvagio, giacchè ripugna del pari che la volontà riposi nel male, o che tendendo al male arrivi al bene: dunque egli merita di non trovarvi riposo, vale a dire di perderlo.

Dunque il delitto merita castigo per sè.

201. Corell. I. Se il delitto è per sè disordine, l' ordinatore non può non escluderlo da ciò che egli ordina, sì pel presente sì pel futuro: epperò non solo dee punirlo colle pene, ma prevenirlo colla *polizia*.

— II. Il dritto di escluderlo è essenzialmente connesso col dritto di ordinare; epperò nella società è connesso coll' autorità.

— III. Chi non ha dritto di ordinare non ha dritto di escludere il disordine.

202. NB. Questa proposizione ci ha chiarito 1. la radice del dritto penale, che è l' *ordine*, voluto dal Creatore, e obbietto finale dell' uomo in terra e della società [6. II. 122. II.]: 2. il fine del dritto penale, che è riparare ed impedire il disordine; 3. il possessore del dritto penale ch' è l'ordinatore. Diciamo ora del fine immediato della pena, in quanto è stromento d' ordine in mano del superiore.

Prop. IV. La pena, mezzo utile e molte volte necessario all' ordine sociale, dee mirare direttamente prima al bene esterno della società, poi a quel dell' offeso, finalmente a quello del delinquente: e mi-

rarvi secondo i cinque gradi del dritto sociale ad onestà, vita, libertà, onore, averi [117.].

Prova della 1. *p.* cioè che la pena è *mezzo* di ordine. L'ordine sociale non è trasgredito se non per amor di bene sensibile [60. IV. 61. III.]: ora agl'impulsi del bene sensibile, sono naturalmente opposti quelli del male sensibile [200.]: dunque il male sensibile in quei casi ove tal bene spinge al disordine, è mezzo di riordinare. Ma la società deve riordinare [198]: dunque la pena è *mezzo* per la società.

Prova della 2. *p.* Questo mezzo è *necessario* quando l'amor dell'ordine non basta a determinar le volontà: or questo amore nei delinquenti ordinariamente non basta: dunque in tali casi è necessaria la pena.

Prova della 3. *p.* La società dee procurar direttamente l'ordine esterno; dunque a tal ordine dee mirar la pena.

Prova della 1. *p.* La società è ordinata al ben comune [119. segg.]: dunque a tal bene dee mirar colla pena. Pure siccome il bene dei privati forma parte del ben comune, anche questo ella dee volere; anzi a questo è ordinato e da questo misurasi il primo [120. IV.]. In questo poi ella dee sostenere i dritti a proporzione di lor gagliardia (175. I.): or i dritti dell'offeso prevalgono a quelli dell'offensore: [145. 114.]: e prevalgono nei gradi indicati [69. VI.]: dunque secondo quelli essa dee misurar la pena.

203. Corott. I. Nelle società incomplete, il cui *bene comune* si limita ad una determinata specie, questo dee precipuamente contemplarsi nell'infligger castigo. Per es., nella società educatrice il castigo mira alla educazione, nella commerciale al lucro ec. All'opposto nelle complete la pena mira principalmente a ristorare e custodire l'ordine di onestà che è il fine precipuo della società [122. II.]: poi a cu-

stodire a tutti vita, libertà, onore ed averi. Finalmente a procurare al delinquente, prima l' ordine morale, poi anche, se compossibili, altri vantaggi secondarii, secondo la legge di amore universale [105. I.].

— II. Poichè il fine immediato della pena è di piegare l'uomo sensitivo al ragionevole, la qualità delle pene dee specificarsi a norma della sensibilità umana considerata in quelle relazioni, ove di fatto ella si trova, di tempo, condizione, cognizioni ec.; e non già a norma del fine sociale; giacchè la pena non tende al fine sociale se non mediatamente (*a*).

Or ogni atto vien *per sè* specificato dall' obbietto suo proprio [4. IX.] e non già dal fine dell' agente [78.]. Se le pene rivestono talora il carattere del *fine sociale*, ciò avviene perchè la sociale autorità è priva di altri mezzi: così in una scuola i gastighi sono pensi letterarii, quando il Maestro non ne può aver altri: in un negozio si punisce con perdita di lucro o di mercede ec.

— III. La pena debbe essere *necessaria* e *sufficiente* all' intento di piegare l' uom sensitivo; giacchè se non fosse sufficiente, non assicurerebbe la società; se non *necessaria* non salverebbe ogni dritto, anche del reo [199. I.].

— IV. La pena anche di morte, se è *necessaria*, è giusta.

— V. È illecito punire un delitto *non certo*, giacchè non si può in tal caso asserire la necessità della pena, nè l' evidenza del dritto [69. V.]

(*a*) Il Montesquieu che vorrebbe punire i delitti contrarii alla religione con *pene solo religiose*, cioè privando de' sacramenti ec., è come un Maestro di scuola che punisce gli scolari negligenti col privarli solo di andare a scuola e di studiar le lezioni: egli caratterizza le pene dal fine mediato non dall' immediato. Onde giustamente vien censurato dal Bentham. (V. Sagg. P. V. 1482 segg.).

204. Prop. v. La quantità della pena dee proporzionarsi principalmente alla gravezza del disordine *sociale*, ed alla *sociale* sensibilità, e non già alla individuale.

Prova della 1. p. La pena dee ristorare il disordine in quelle relazioni ove la sociale autorità è ordinatrice [201. III.]: or essa ordina *direttamente* la società e non già gl' individui [III. IV. 26. II.] dunque la pena dee proporzionarsi al male *sociale*.

Prova della 2. p. La pena dee soltanto punire il male passato, ma anche impedirne il ritorno: or esso può tornare per colpa non solo del medesimo, ma anche di altri individui: dunque la pena per esser *sufficiente*, debb' esser tale da atterrire tutti gli individui associati. Or tal non sarebbe se non fosse proporzionata alla sensibilità comune, ossia sociale. Dunque a queste dee proporzionarsi.

Si confermano le due parti. La legge non può contemplar gl' individui: or le pene sono fisse *per legge* dell' autorità (201. II). Dunque non ponno proporzionarsi agli individui.

205. NB. I. La gravezza del disordine sociale dipende 1. dalla gravezza *specifica* del delitto in quanto offende *socialmente* Dio, o la società, o il privato (e dico *socialmente*, perchè Dio può rispettarsi *socialmente*, ed offendersi privatamente), nel qual caso è *colpa*, non è *delitto* [195].

2. Dalla gravezza *integrale*, giacchè il delitto può essere *disegnato*, *manifestato*, *tentato*, *riuscito*, *replicato*. 3. Dalla sociale *inquietezza* e *pericolo* cagionato per la probabilità di nuovi delitti: la qual probabilità cresce in ragione del bene agognato, della impunità sperata per evasione o segretezza o corruttela di giudici ec.

NB. II. La sensibilità sociale può considerarsi in

ragione 1. dell' *incivilimento* sociale, 2. della *condizione* del delinquente. L' *incivilimento* fa sì che la società divenga sensibile progressivamente al timore, all'onore, alla onestà, alla religione [179. IV.]. La *condizione* sociale fa sì che tanto più si tema di perdere, quanto è maggiore il bene che nella società si possiede, la cognizione di esso bene, il timore del male opposto ec.: le quali cognizioni si sviluppano notabilmente per una colta educazione.

206. Corott. I. In ragione di gravezza *specifica* del delitto più gravi debbon essere, *a parità del rimanente*, le pene del sacrilegio pubblico che del crimen-lese, e di questo più che del delitto privato.

— II. In ragione di gravezza *integrale* è mestieri che ogni grado ulteriore di delitto, abbia pena ulteriore, onde il malfattore abbia sempre nuovo ostacolo che ogni grado l' arresti.

— III. In ragion di *pericolo* la pena dee crescere secondo che grande è il bene sperato, difficile a scoprirsi il delitto, facile ad evitarsi la pena.

— IV. In ragione d' *incivilimento*, i popoli barbari avranno codici più sanguinarii, che si andran mitigando col progresso della coltura e civiltà.

— V. In ragione di *condizione*, certe differenze nel modo di punire, ove è gran disuguaglianza di condizioni sociali, non sono sempre così ingiuste, come da molti scrittori si vollero credere.

207. Prop. VI. La suprema autorità ha dritto, e *sola*, di accordar grazia ai delinquenti, se ciò torni in ben comune, come talor può accadere. La proposizione ha tre parti precipue.

Prova della prima parte. L' autorità è in ben comune non meno che la pena [202]: dunque se il sospender la pena torni in ben comune, potrà è

forse talvolta dovrà sospenderla; giacchè pena *non necessaria* è illecita [203. III.]. NB. Dico FORSE *dovrà*, perchè nell'operar morale i limiti dell'*utile* del *necessario* dell'*inutile* ec.: non son sì decisi e chiari da stabilir in ogni punto *rigorosamente* i gradi dell'obbligazione [69. V.].

Si conferma dal sentire di tutte le società, e dal linguaggio comune che nella *clemenza* indica una *virtù* propria di *sovrano* che perdona, e distinta dalla *mansuetudine* che perdona ingiurie private.

Prova della 2. — 1. L'autorità *sola* è ordinatrice a ben comune. Sola dunque conosce se giovi il perdono. 2. Ogni autorità secondaria è legata dai voleri della suprema: or i limiti delle pene sono stabiliti da questa [201. II.]. Dunque niun'altra può cangiarli. Dunque sol la suprema può perdonare.

Prova della 3. *p.* Può accadere che la pena torni in danno comune: giacchè

1. La legge penale riguarda materia contingente: ciò posto così discorro: è impossibile all'uomo abbracciar sì pienamente tutti i contingenti, che sempre e a tutti sia proporzionata la legge penale: or una pena sproporzionata è disordine epperò danno comune [122. II.]: dunque può accadere che la pena sia mal comune. 2. Possono darsi casi fortuiti, che rendono il reo necessario al bene comune: può darsi caduta in cui la fragilità umana sovrasti straordinariamente alla malizia: può darsi pentimento di caratteri sì evidenti ed edificanti da supplire abbondantemente alla pena sociale. Rendere costante in tali casi la grazia sarebbe incitamento ad audacia o ipocrisia: renderla impossibile sarebbe durezza e danno pubblico. Convien decidere secondo i casi diversi. Dunque il dritto di grazia deve appartenere all'autorità.

208. Corull. I. La grazia non debbe accordarsi a capriccio, ma colla norma stessa di tutto l'altro oprar sociale, il ben comune.

— II. La giustizia dimanda che sia possibile la grazia ovunque l'ordinatore ha mente limitata: ma l'Ordinator supremo mai non è tenuto ad accordar grazia, perchè la sua legge non abbisogna di eccezione, allorchè egli la stabilì assoluta; avendo egli colla infinita sua mente preveduto ogni caso possibile.

209. Prop. VII. L'azione preservatrice della società (*polizia*) benchè possa lecitamente incominciare nelle ombre del segreto, pure dee limitarsi all'ordine pubblico ed usar mezzi che sieno male minore di quello contro cui ella combatte. La proposizione ha tre parti.

Prova della 1. *p.* La polizia dee combattere il delitto futuro con mezzi *sufficienti* a prevenirlo [201]: or la pubblicità perfetta non arriverebbe nelle ombre del segreto ove il delitto futuro si cela. Dunque la polizia può celare i primi suoi passi.

Prova della 2. *p.* 1. La polizia è funzione di pubblica autorità [201]: ma questa ha cura dell'ordine pubblico [125. ec.] dunque al pubblico dee limitarsi. 2. L'ordine privato è sotto autorità privata ossia *deutarchica*: or la protarchica non può usurpar le funzioni di questa [161. I.]: dunque nè la polizia può intromettersi nell'ordine domestico.

La 3. *p.* è evidente, giacchè prevenire mal minore *incerto* con un maggiore *certo*, sarebbe in danno pubblico gravissimo.

210. Corull. I. La delazione veridica e le perquisizioni ragionevoli non sono nè illecite nè infami: ma lo *spionaggio domestico* è doppiamente anti-sociale, sì perchè l'autorità pubblica s'insinua dove è

incompetente, si perchè turba il massimo bene comune, la pace domestica. NB. Dico *spionaggio domestico* l' indurre i domestici a tradire il segreto di famiglia *senza pubblici indizii* di disordine che vi annidi.

— II. Nel momento che sul reo sospetto comincia ad esercitarsi pubblica azione, dee cessare, almeno per riguardo a lui, segreto dei motivi; talchè possa, se innocente, giustificarsi.

— III. Quanto è più segreta l' azione preservatrice, tanto più sicura e pubblica debb' essere l' *interezza* illibata di chi ne esercita le funzioni.

Obbiezioni contro questo II. articolo.

211. I. Contro la I. prop. [196]. 1. Il poter giudiziario non è altro che quel dritto che nasce dall' essere implorato per *arbitro*. 2. Infatti in ogni società s' incominciò cogli *arbitri*; i giudizii, i tribunali, i magistrati si andaron formando a poco a poco, e forse con più danno che utile della società. 3. La quale nulla potrebbe giudicare se i litiganti a lei non ricorressero. Dal loro ricorso le vien dunque il suo dritto.

R. Alla 1. *Nego l' asserzione*; giacchè l' autorità dee serbar l' ordine, se il litigio lo turba, o certo almeno lo mette in forse (giacchè litigare non è possibile se non quando si dubita, esternamente, almeno, del vero, e dell' ordine che ne risulta); ogni qualvolta un litigio è *socialmente* conosciuto, diviene obbietto della sociale autorità; la quale ben potrà, se di poco momento, trasandarlo, ma avrebbe dritto d' intervenirvi se lo giudicasse opportuno. Non nasce dunque il poter giudiziario dalla richiesta delle parti, ma piuttosto questa nasce dal conoscere nella società il poter giudiziario.

2. Nè è meraviglia che nelle società rozze poco sia

sviluppato un tal potere, mentre lo stato pubblico ancor non è che abbozzato: anzi chi ben mira vedrà in ciò una prova di nostra dottrina; giacchè quivi la società e il poter giudiziario sono nelle medesime proporzioni. Molto più se riflettasi che frattanto nella *famiglia*, giunta già al suo compimento, il poter giudiziario è *compiuto*, e da' figli da' servi riverito ma non creato.

3. Dalle quali cose apparisce la falsità della 3. obbiezione: la società pubblica non potrebbe giudicar litigi non pubblici, non già per mancanza di dritto o giurisdizione, ma mancanza di materia. Che se i litigi giungano da ordine di pubblicità potranno comporsi dall' autorità anche non implorata, come accade molte volte ne' tribunali di polizia.

II. Contro il 1. coroll. È pericoloso, anzi assurdo, che un soggetto medesimo possa far la legge, giudicarne l' applicazione, ed eseguirne i voleri. Dunque il poter giudiziario non può essere parte dell' autorità.

R. Questa obbiezione proverebbe che mai l' autorità non dee concentrarsi (di che, oltre il già detto [172] si parlerà nel dritto politico): ma non prova che il giudicare non appartenga all' autorità.

III. Contro la III. proposizione e il suo II. coroll. [200. seg.]. 1. L' autorità sociale non ha dritto di punire se non quei delitti che minacciano l' ordine di nuove violazioni; 2. giacchè senza tal pericolo ella farebbe al delinquente un male inutile, il quale non può mai esser lecito non essendo necessario.

R. alla 1. negando in primo luogo il supposto, che delitto impunito possa non prepararne altri. 2. Ancorchè altri delitti non dovessero accadere realmente, solo disordine del *delitto felice* [122. II.] quando apparisce all' esterno è un *male sociale*; ed è tal male, che il Benthami, pel solo suo principio utilitario,

giudicò doversi escludere dalla società come molestia intollerabile.

Dal che apparisce una prima risposta alla 2. cioè *nego l' asserzione*, che sia male inutile alla società; ma aggiungo inoltre esser utile all' individuo l'esser ricondotto all' ordine [104. seg.].

Replicherete forse, questa *utilità dell' individuo* appartenere all' ordine individuale, a cui deve provvedere la individual sua ragione. Ma la replica non regge, perchè il *delitto* ha portato il disordine individuale all' esterno, epperò l' ha reso di ragion pubblica [195]: d' altro lato la pubblica autorità, che sarebbe incompetente nell' ordine privato se il privato ordinatore seguisse le norme del retto, è secondo le leggi ipotattiche [162] competente se questi le violi.

Contro il IV. coroll. della IV. prop. [203]. La pena di morte non è mai *necessaria*, giacchè una lunga prigionia è più terribile al reo che il momento passeggero della pena capitale. 2. È atroce epperò immorale, avvezzando il popolo a barbarie.

R. Alla 1. *Nego l'asserz.* Se non altro in certi casi di sedizione la morte del capo può essere il solo mezzo di mettere in disperazione i complici da lui aggirati e regolati. 2. *Nego* eziandio la causale arrecata, giacchè un male irreparabile ordinariamente atterrisce assai più di quello da cui può sperarsi evasione. 3. Se fosse vera questa causale, gli avversarii ne avrebber la peggio: giacchè se è illecita come soverchia la morte, pena minore, molto più illecita sarà la maggiore, la resclusione perpetua. Ed essi, che perorano per sostituir questa a quella, si chiarirebbero crudeli se non apparissero incoerenti. NB. Non pretendiamo però dir *necessaria* la morte in ogni società, ma solo sostenere che *può esser lecita*: di che un Cristiano non può dubitare, leggendola ordinata da Dio fra gli Ebrei.

Alla 2. L' assuefare il popolo al sangue sarebbe certamente un male. Ma questi spettacoli *rari, lugubri, per pubblica autorità*, accompagnati per lo più dal *pentimento* del reo, dall' *orror* del popolo, dalla *solennità* dei giudizii ec., destano tutt' altri sensi che la materiale immagine del sangue che scorre. Quanto meglio si applicherebbero i lai filantropici a detestare gli esempi lusinghieri di scelleraggine con cui viene pasciuta ne' teatri e ne' libri la immaginazion popolare!

Ist. Almeno non può negarsi che la pena di morte è assolutamente opposta al fine secondario della pena sociale, che è il bene del delinquente: giacchè qual bene può più egli sperare?

R. Può sperare i beni di una vita avvenire, se detesta i trascorsi della presente che gli sfugge, e se ne ripara gli scandali. E con questo riordinamento de' suoi affetti e del danno recato altrui, egli ottiene il massimo anche de' beni presenti, l' onestà e l' ordine morale [26.].

Ma questo è un entrare in sacrestia, ed è poco degno di filosofia. — Se per *sacrestia* s' intende ogni contemplazione d' ordine postumo, *conc.* la prima osservazione e *nego* la seconda; giacchè anzi l' ordine di un mondo futuro è la sola spiegazione che dar possiamo della natura umana nel mondo presente [24]. Se poi chiamasi *sacrestia* la comtemplazione d' un ordine soprannaturale, *nego* la prima asserzione e *trasm.* la seconda, che potrebbe meritare molti schiarimenti.

Contro il 1. coroll. della v. prop. [206]. La società non dee punire il sacrilegio, giacchè 1. Dio non abbisogna del braccio sociale se vuol vendicarsi, e se non vuole, la società non dee prevenirne gli sdegni. 2. D' altra parte le relazioni dell' uomo con Dio appartengono all'ordine individuale, di cui è ordinatrice

la ragione personale, e non la pubblica [27. 32]. 3. Tanto più che questa non può dichiarare autorevolmente dottrine da credersi [175. II.]: or il sacrilegio è essenzialmente connesso colla dottrina: dunque la società non può chiarire chi commetta sacrilegio, epperò nè punirlo 4. Onde siccome i cristiani che abbatteano gl' idoli non eran sacrileghi, così non debbono dirsi socialmente sacrileghi o gli Ebrei che alla croce, o gl' iconoclasti che fanno ingiuria alle immagini; perchè anche questi offendono cose che non credono, nè dalla società possono obbligarsi a creder *sacre*.

R. neg. l' asserz. Alla prova 1. *neg.* il supposto, che la società punisca il sacrilegio pubblico per aiutar Dio a vendicarsi: ella lo punisce perchè è *disordine sociale*: disordine, perchè sconvolge le relazioni naturali dell' uomo a Dio, *sociale*, perchè per ipotesi è pubblico, perchè colla pubblicità tende a pervertire le menti e le volontà, perchè col pervertirle tende a togliere l' unità morale fra i socii, e la sanzione religiosa a' doveri ed alle leggi. Or il disordine sociale dee socialmente punirsi a proporzione della sua gravezza; e nel punirlo la società difende, non Dio, ma sè stessa, cui l' ordine dà vita [122. II.].

Alla 2. Le relazioni con Dio solenni o pubbliche appartengono al solo ordine individuale, *neg.*; le individuali, *conc.* Noi quì parliamo di azioni pubbliche.

Alla 3. *Dist.* 1. La pubblica autorità non può chiarire dottrine e così giudicare ove sia sacrilegio per lume suo proprio, *conc.*; per luce partecipata, *neg.* 2. Non può punirlo come errore dottrinale, *trasm.*; come disturbo sociale, *subd.*: se il reo ragionevolmente si discolpi dimostrando la società in errore, *conc.*; se non possa mostrarla in errore, *neg.* Spiegheremo a suo luogo più stesamente il dritto della società in materia di religione sociale.

Alla 1. I cristiani, appoggiati ad una società cattolica distruggeano Numi derisi dagli stessi gentili per la loro assurdità: gli Ebrei e gl' iconoclasti offendeano *pubblicamente* una religione accettata dalla società è sommamente ragionevole.

Contro la prop. vi. [207]. 1. O la pena è necessaria al ben pubblico e non dee perdonarsi; o è *soverchia* e non dee intimarsi [203. iii.]. 2. il lasciarla ad arbitrio del Sovrano egli è un farlo comparire o crudele se persiste, o debole se perdona; 3. ed è inoltre una contraddizione nella legge la quale minaccia pena per atterrire, e frattanto mitiga il terrore colla prospettiva del perdono (Bentham).

R. alla 1. — 1. Questo argomento và contro ogni dispensazione dalle leggi, potendosi dire ugualmente « ogni legge o è necessaria e deve osservarsi; o no, e non dee stabilirsi. 2. Il dilemma è difettoso, perchè, come abbiam detto [207], la mente umana non potendo mai abbracciare tutti i contingenti, mai non potrà stabilire una legge cui l' eccezione sia impossibile. Ed appunto per questo ogni legge umana può essere abrogata coll' andar de' tempi: il che non si negherà dagli avversarii. La pena dunque, anche essa, può essere *necessaria ordinariamente* e *nociva in certi casi*.

Alla 2. e 3. Queste due pure ponno ritorcersi contro il Bentham il quale vorrebbe che la legge determinasse quando si potrà perdonare.

CAPO III.

EPILOGO DI QUESTO IV. LIBRO.

212. Dopo aver trattato del dovere di *tutela*, con cui la società assicura a ciascuno i dritti suoi rigorosi, dovremmo sviluppare il dovere di *cooperazione*

[175. 1.], per cui ella conferisce agli associati un grado di perfezione immensamente superiore a quello che ottener potrebbero nella solitudine. Ma di questo avremo assai che dire trattando il dritto politico, giacchè codesta perfezione è conseguenza strettissima dell' ordinamento sociale considerato in sè ossia nella sua unità. Bastino dunque intorno a ciò i pochi cenni dati nel I. capo, e riepiloghiamo.

Dovea questo libro sviluppare dalla idea di società particolare la natura della sua operazione, e le leggi a cui essa và soggetta pel governo degl' individui considerati nelle mutue lor relazioni.

213. Ci si fè cônta la natura dell' operar sociale colla contemplazione 1. del soggetto, che è la moltitudine informata ossia attuata dall' autorità; e relativamente a questo doppio elemento vedemmo che il *massimo* di sua perfezione consiste nella somma *unità* dell' autorità concreta, e nell' analisi opportuna delle funzioni sociali.

2. Del *fine* immediato ed esterno, il quale è subordinato all' interno ed all' ultimo, da' quali riceve l' *essenzial* sua perfezione morale; ma che può in sè crescere perpetuamente di *materiale* perfezion secondaria o *accidentale*, obbietto immediato dell' operar sociale e del dovere di chi lo muove e governa.

3. De' *mezzi*, con cui il superiore dee regolar gli uomini e muover per essi la natura materiale: e la perfezione della società relativamente ai mezzi ci si presentò diversa sotto i due diversi aspetti d' *incoazione* e di *progresso*. Perocchè perfetta è la società che principia l' azione incivilitrice con mezzi efficaci su tutto l' uomo materiale sensitivo immaginativo e ragionevole; più perfetta quando, giunta con tali mezzi ad alto grado di civiltà, rinunzia all' uso dei più materiali senza perderne il dritto; ed

ottiene col senso morale e religioso un operare tanto più retto, quanto più interno è il principio onde muove.

4. De' *termini* verso cui è diretto l'oprar sociale, cioè i *socii* la *società* gli *esterni*; la cui considerazione ci ha fornita una divisione universale del dritto pubblico pratico in *civico politico* ed *internazionale*.

214. Considerando poscia i doveri sociali dell'autorità nel primo ordine, cioè nel *civico*, vedemmo che ella deve a' socii *tutela* contro ogni materiale e morale offesa.

Rispetto al *materiale*, 1. Ella dee assicurare agli associati coll'esterno provvedimento de' mezzi la *sussistenza* e muoverli insieme ad usar loro forze per conseguirla onestamente ed a buon dritto, ricambiandola coll'opere: 2. dee tutelarne l'*onore* dalle sventure di nascita e di fortuna, che per pregiudizii sociali possono infamar l'innocente; ma senza perdere il dritto che Ella ha di punire certe complicità sociali con social comunicazione al disdoro ne' misfatti sociali: 3. dee tutelarne gli *averi*, sì che il dritto che nasce nelle deutarchiche associazioni abbia anche contro gli urti di morte la fermezza proporzionata all'ordine da cui deriva: 4. dee tutelarne gl'*intelletti*, sì che, senza divenire schiavi di una autorità incapace d'assicurare ad essi l'inestimabile tesoro del Vero, sieno per altro protetti dagli assalti *pubblici* dell'errore e dello scandalo: 5. dee tutelarne l'*indipendenza* civile, sì che, liberi ad usare in prò di sè stessi quanto hanno di forze e di averi, non servano altrui se non per bene dell'essere lor proprio; e quest'essere superiore a tutto il creato, serbi la dignità de' suoi destini, ordinandosi tutto a quella esistenza postuma verso cui pellegrina.

Che se o dal *dritto* o dalla *violenza* fisica o morale alcuno dei socii trovisi arrestato nella social sua carriera, la tutela sociale intervenendo fra i *dritti* cozzanti dovrà librarne le forze a rigor di giustizia; ed assicurare il vigente troncando i nervi al collisо: ma con tal misura di giudizio e di cooperazione, che corrisponda a capello a' titoli vigenti d'entrambi. Alla forza poi di corpo o di ingegno, che contro l' ordine pacificamente procedente tentasse di attraversarsi, l' autorità ordinatrice opporrà e la forza minaccevole della pena *sensibile* opposta al sensibile allettamento che strascina al delitto, e la forza preservatrice, che con sottile accorgimento indagando le occulte vie del delitto, glie ne preclude l' uscita; e prevedendone le cause ne soffoca i germi.

Ecco in breve sunto l' operar della società a tutela degli associati; passiamo a contemplarne il lavoro nel formare, e perfezionare sè medesima.

LIBRO V.

DELL'OPERAR POLITICO

CAPO I.

IDEA GENERALE E PARTIZIONE (*a*).

215. Giacchè l'oprar politico è l'*atto* di quel *potere* che dicemmo *diritto politico* [130 NB.]: il filosofo che prende e studiar le leggi dell'operar politico, domanda a sè stesso *in che consista la perfezione della società governante*? Or questa non può prefiggersi altro intento fuor di quello con cui la istituì l'Autore sapientissimo dell'universo [13. 120. IV.]: il quale volle che gli uomini si associassero per conseguir con tal mezzo una perfezione individuale, a cui isolati non potriano giugnere mai [123 seg.]; mancando loro colla tradizione sociale la parola esplicatrice delle idee, l'esempio autorevole di sociale onestà, l'educazione privata e pubblica, gli agi materiali e tutti quei beni in somma che dalle forze congiunte e dalla sociale perpetuità unicamente risultano. Se questi emolumenti sociali non sono *beni* per l'uomo se non in quanto lo rendono individualmente perfetto, se la società non è *bene* se non perchè gli procaccia questi emolumenti; è evidente che la società per rendersi *un bene*, ossia *perfezionarsi*, dee rendersi capace di procacciarglieli: e che quanto sarà più atta *a tal fine suo ultimo*, tanto ella sarà più perfetta [14. 6]. Ecco dunque l'idea

(*a*) V. Sagg. P. IV. 1944 seg.

di perfezione che in questo quinto libro prendiamo a sviluppare. Il primo capo ne accennerà la base e la partizione fondamentale.

216. Prop. 1. Sarà politicamente perfetta una società, quando avrà ed userà rettamente tutti i dritti necessarii a renderla perfetta nell'*essere* e nell'*operare*; i quali dritti possono ridursi ai quattro poteri fondamentali di *costituirla*, *conoscerla*, *ordinarla* e *muoverla*, detti volgarmente *costitutivo*, *deliberativo*, *legislativo*, *esecutivo*.

Prova della 1. *p.* La perfezione della società umana sulla terra sempre si riduce a questi due termini [6. v. 26.]: or la società non opera se non qui in terra [182. vii.]: dunque la sua perfezione tutta si riduce a questi due termini.

Prova della 2. *p.* 1. — L'*essere* sociale non è parto immediato della sola natura, ma dee nascere da fatto d'uomini armonizzati nell'operare [125 NB.]: or gli uomini non potrebbero così armonizzare senza una legge ordinatrice, nè legge potrebbe darsi senza un *dritto* che la stabilisca [125]. Dunque l'*essere* sociale risulta da un *dritto* che *costituisce* ossia *congiunge ordinatamente* gl'individui per formarne *società*.

2. Questa società nell'operar sociale opera umanamente, giacchè opera pel superiore [127]: or la prima facoltà richiesta ad operare umanamente è quella di *conoscere* [22]: dunque la società dev'avere una facoltà di conoscere *socialmente* [171. v.] sè stessa.

3. La seconda facoltà con cui l'uomo opera è *volontà* [22]: dunque la società ha dritto a *volere socialmente* cioè a volere in modo che *tutta* la società sia mossa da tal volizione. Or questo movimento si imprime colla *legge* [37. iv.]. Dunque la società ha dritto a darsi leggi ossia ha un potere *legislativo*.

4. La legge non compie la perfezione dell'operar sociale se non ne ottiene il fine immediato [6. 1.]: or questo fine è esterno [174]: dunque deve *eseguirsi* esternamente. Dunque la società ha un dritto *esecutivo*.

217. Corott. 1. Poichè questi dritti nascono dal dritto generico di *ordinare la società*, formano parte dell'*autorità* che è il principio di tale ordinamento.

— II. Chi possiede tutta l'autorità possiede questi dritti; e viceversa, chi possiede qualcuno di questi dritti partecipa all'autorità.

— III. Per ben conoscere il sociale oprar politico dovrem dunque studiare chi ne sia il *possessore*, e *come* debba egli *valersene*; ossia il *soggetto* e le *leggi* dell'oprar politico. Di che ne' capitoli seguenti.

ART. II. — Obbiezioni.

218. Contro questa divisione 1. Essa abbraccia troppo e troppo poco. Infatti 1. Il poter *costitutivo* di una società è quello che le dà l'*essere*: or una società non può aver dritto senza aver prima l'*essere*, e quando abbia l'*essere* non abbisogna del dritto di averlo. Dunque il dritto *costitutivo* non appartiene alla società: dunque la divisione proposta abbraccia troppo. 2. In fatti si disse altrove che le società nascono da fatti anteriori [136. III.], i quali bastano a dar loro una costituzione: dunque esse non abbisognano di poter costituente 3. All'opposto vi mancano il poter *giudiziario*, il potere *elettivo*, il *moderatore* (*a*) l'*amministrativo* ec.

R. Alla 1. *dist. la magg.* Il poter *costitutivo* dà l'es-

(*a*) Così vien detto nella costituzione brasiliana il potere di convocare, sospendere, sciogliere le camere ec.

sere *assoluto* ed *incauto, nego*; dà l'essere *organico* e *perfetto*, *conc.* La società dovendo risultare dall'operar degli uomini, dee necessariamente acquistar il suo essere progressivamente; ed avere un essere imperfetto prima di ottenere la perfezione. Anzi anche giunta a perfezione ancor abbisogna dell'opera *costitutrice* quando l'esplicamento o delle forze sociali, o dei difetti della costituzione primitiva, o delle relazioni esterne, cangiano la condizione degli associati. Dee dunque avere un potere perpetuo e permanente che corrisponda a tali bisogni, germinanti spontaneamente dalla mutabilità delle cose umane, e dal progressivo andamento della intelligenza.

2. Ma siccome l'azione *costitutrice* è parte del dritto *ordinante* [217. 1.], è l'ordine susseguente derivasi dal precedente (da cui se discordasse non sarebbe *ordine*): così il dritto *costitutivo* non si oppone al *fatto anteriore*, detto da noi consociante [133], anzi lo presuppone. Dal che apparisce insussistente la 2. obbiezione. Senza fatto *associante* gli uomini non si troverebbero uniti e la società non esisterebbe; tostochè essi sono uniti e la società ha il principio di essere, ella dee cominciare ad operare, ma codesto operare è rozzo ed imperfetto, come rozzo ed imperfetto suol nascere l'organismo sociale: la prima cura della società che vuol *perfezionarsi nell'operare* dee dunque mirare a determinar chiaramente tutti gli organi di ogni operazione sociale. Ma nel determinarli ella dee salvare ogni dritto [117. 183]: onde se il fatto associante ha raunati uomini già forniti di dritti determinati [142 seg.], il potere *costitutivo* dee rispettar questi dritti. Il *fatto consociante* è dunque la radice di tutto l'ordine susseguente, epperò anche della *costituzione*, ma non basta a dar perfetta costituzione ad una società.

Alla 3. difficoltà la soluzione verrà data nella suddivisione di ciascuno de' quattro poteri primarii, dalla quale apparirà che il *moderatore* e l'*elettivo* al *deliberativo*, gli altri poteri obbiettati ponno ridursi allo *esecutivo*, e che ciascuno degli altri tre può in altri suddividersi [240 NB.].

II. I poteri *deliberativo* e *legislativo* sembrano un sol potere, giacchè le assemblee *legislative* sono anche necessariamente *deliberative*. La partizione distingue dunque due cose indiscernibili.

R. Nego l'asserzione e la prova. L'asserzione è contraria alla metafisica, giacchè ogni facoltà dee specificarsi dall'obbietto [4. IX.]; è l'obbietto di chi *delibera* è diverso da quello di chi *comanda*, il primo vuol *conoscere il vero*, il secondo *ottenere il bene*. La prova poi è falsa di dritto e di fatto: di *dritto*, perchè, dato anche che le due facoltà si compenetrassero in un soggetto, non ne seguirebbe che fossero una sola [14. III.]; di *fatto*, perchè in molti governi la legge non è stabilita precisamente dal corpo deliberante, così nelle monarchie non dal consiglio dei ministri, ne' governi costituzionali non dalle *sole* camere ec. Anzi il Romagnosi giudica disconvenientissima l'unione del poter deliberativo col legislativo: « Al deputato non sia più data la *diffinitiva* deliberazione; e solamente la facoltà di discutere (la sola di cui è capace ec. — Istit. V. I. pag. 587. L. VII. al fine del capo 3. Vero è però grande dover esser la congiunzione fra questi due poteri.

CAPO II.

DEL POSSESSORE DEI DRITTI POLITICI.

ART. I. Partizione.

219. Molto abbiam detto nel c. 2. del III. libro

[132. e segg.] intorno al possessore dell' autorità; e molte obbiezioni abbiamo sciolte relativamente a tal materia [150. II.] a cui rimettiamo il giovane lettore; riassumendo qui come già dimostrato che 1. il possesso dell' autorità dipende da certi fatti, come l' essenza dell' autorità dalla natura sociale:

2. questi fatti son quegli stessi, da' quali vien ridotta a reale esistenza la società, vale a dire o naturali o doverosi, o volontarii:

3. l' autorità inclina naturalmente a posare colà ove è maggior attitudine ad ordinare la società:

4. quando la società già esiste, e gode dello stato normale, tal maggiore attitudine si trova sempre in colui che possiede l' autorità per dritto anteriore.

Ammesse queste proposizioni, dovrem chiarire soltanto alcuni punti, su' quali sogliono destarsi più gravi difficoltà; cioè 1. se l' autorità possa trasmettersi per eredità donazione ec.; 2. se possa invadersi colla forza; 3. se possa perdersi per tirannia. Le chiariremo ne' seguenti articoli.

ART. II. — Trasmissione dell' autorita' (*a*).

220. Prop. 1. Non ripugna che l' autorità anche sovrana si trasmetta per eredità donazione ec. NB. Chiamo *Sovrano* un Protarca indipendente. Non pretendo che *tutte* le sovranità sieno ereditarie, ma impugno sol certi autori cui sembra assurdo che la sovranità *sia un patrimonio*, o che si *doni* (*b*).

Prova della 1. parte. L' autorità umana è essenzialmente connessa con qualche fatto accidentale e variabile [129], il quale talvolta appoggiasi per sua

(*a*) V. Sagg. P. IV. 990 segg.

(*b*) *La sovranità non è un patrimonio e non si dona* (Forti, Lett. Sulla direz. degli studii. Ginevra 1843).

natura a *cosa alienabile* dal possessore per via e di successione e di donazione. Così, per es., l' autorità può nascere dal posseder fondi, e dallo stipendiar servi, giacchè il padrone è essenzialmente obbligato a custodir l' ordine nei suoi fondi e tra' suoi servi; se è obbligato, ne ha pure *il dritto* [68], ossia l' *autorità* [125. seg.].

Or in questo caso l' autorità vien necessariamente trasmessa una colla *cosa* a cui andava congiunta, giacchè fra le cose *essenzialmente* connesse il vincolo non può sciogliersi: se ripugna un padrone non obbligato a voler l' ordine nelle sue terre e fra' suoi servi [27. III.], ripugna del pari che colle terre e colle ricchezze egli non trasmetta il dovere e *il dritto di custodir l' ordine*, ossia *l' autorità*.

Dunque in tal caso ella vien trasmessa per eredità, o donazione. Dunque tal trasmissione non ripugna.

Prova della 2. *p.* Vediamo come queste dottrine possano applicarsi alla sovranità. L' autorità sovrana non differisce dalle altre autorità *per natura*, ma per grado e per indipendenza: or che le altre possano trasmettersi talvolta per eredità e donazione dipende dalla *lor natura* e non dal loro grado o indipendenza: dunque anche l' autorità sovrana potrà così trasmettersi quando sorga dagli stessi principii che renderebbero ereditaria o alienabile un' altra autorità.

La maggiore è chiara dalla naturale idea di *sovranità*, la quale altro non è se non l' *autorità protarchica* (ossia *pubblica*) *indipendente* [157. III.]. Or la protarchica non differisce *per natura* dalla deutarchica (151), giacchè derivano entrambe dal bisogno d' ordine sociale [125.].

La minore si dimostra da ciò che abbiam detto pocanzi. Nelle società territoriali il dritto di comandare nasce dal *bisogno di ordine* e dal fatto del

possedimento, natural base concreta di tale dritto. Dalla natura dunque dell' autorità territoriale e non dalla maggiore o minor indipendenza, nasce la sua alienabilità.

221. COROLL. I. In tutte le società ove un dominio *materiale alienabile* influisce più o meno nel possedimento dell'autorità vi sarà a proporzione maggiore o minor propensione alla *redabilità* del potere [113. VI. 129. 144. III. ec.].

— II. Nelle società puramente spirituali la tendenza principale è opposta al principio *ereditario*, giacchè i mezzi di scienza e di virtù, i quali più efficacemente giungono *al fine*, non si ottengono per eredità. Ma siccome anche i mezzi materiali possono al ben comune in parte aiutare [178], così una tendenza secondaria può propendere verso l' eredità (*a*).

— III. Nelle società volontarie il potere non è ereditario, se per volere de' socii tal non venga costituito [143].

— IV. In ogni forma di governo la trasmissione dell' autorità debb' essere o ereditaria o elettiva o mista: *ereditaria*, se è fisso per generazione il dritto al comando: *elettiva*, se la generazione non ne determina verun dritto; mista, se il dritto è determinato parte dalla generazione parte dalla elezione, come in quelle genti germaniche, ove il sovrano *eleggeasi*, ma sempre *di una certa famiglia*; e in quelle poliarchie, ove alcuni corpi politici sono elettivi altri ereditarii, quali sono oggidì le due Camere in Francia e in Inghilterra.

— V. Ponno darsi de' casi ove sia o lecito o doveroso ed onorevole il rinunziare alla sovranità, com'è talor onorevole il rinunziare alla roba.

(*a*) V. Sagg. P. II. 545 segg. e nota LXXIV.

Obbiezioni contro questo articolo.

222. I. È assurdo che si trasmetta per eredità una nazione come un branco di pecore. Dunque la successione nella sovranità è assurda.

R. È assurdo che si *trasmetta* come un branco di pecore, *conc.*; perchè è assurdo ugualmente che si *possegga* una nazione con un dominio da padrone, che si riguardino *gli uomini* come un branco di pecore, cioè come roba [128. II.]. Ma non è assurdo che si trasmetta per eredità il *dritto* di governarli, allorchè questo dritto è appoggiato al possedimento di cosa alienabile: altrimenti sarebbe assurda una delle due proposizioni seguenti: il dritto di governare può nascere dal possedimento delle terre: le terre possono essere alienabili. Proposizioni amendue da noi provate altrove [142. I. 143. VI].

II. Se fosse intento del Creatore la sovranità ereditaria, ereditaria vedrebbesi ne'principi la capacità: or si vede l'opposto. Dunque è contra natura la successione ereditaria.

R. Disting. la magg.: la capacità almen sociale, *conc.*, anche la individuale, *nego* [130. II.]. Poichè il *dritto* è la massima delle forze sociali [140. I.]; se il dritto nasce da beni redabili, la capacità sociale può essere ereditaria. Alla capacità personale poi (che non è ereditaria) può supplire in gran parte l'educazione.

Contro il v. coroll. Il rinunziare alla sovranità è debolezza d'animo vile: un re dee morir sul trono (Burlamacchi). Tanto più che codeste abdicazioni gittano le nazioni nel precipizio.

R. Se questo fosse probabile, sarebbe certamente in tali casi illecito l'abdicare: ma molte volte il fatto va tutto all'opposto; giacchè un sovrano inetto di

mente, o grave d'età, un pretendente debole di forze materiali a riconquistare il regno usurpatogli, abdicando metterà l'ordine e la pace in quel popolo che languirebbe per intestina fiacchezza, o strazierebbesi per guerra civile. In simili circostanze l'abdicazione può essere non solo lecita, non solo onorevole, ma per fin doverosa [228.].

ART. III. — Usurpazione dell' autorita' (*a*).

223. NB. Siccome *autorità* è il principio dell'operar morale in ogni società [171. III.]; ed ogni società è obbligata ad ordinar sè medesima per rendersi atta a fare il bene de' socii [215.]: così l'autorità dee stendersi all' ordine *politico* ed al *civico*. [180. NB.]. Autorità *civica* direm quella che ordina i socii nelle mutue lor relazioni, autorità *politica* quella che ordina l' organismo sociale, attribuendo ai varii corpi sociali il potere che ad essi conviene per ben comune. Queste due specie di autorità possono elleno usurparsi colla violenza? potrà parer impossibile a taluno che i *dritti* si *usurpino*; giacchè il dritto è potere secondo ragione, l' usurpazione è contro ragione [68. 113. v.]. Pur chi ben riflette vedrà doversi distinguere.

224. Prop. II. L' autorità *civica* può usurparsi: ossia in termini più chiari: si può possedere ingiustamente il dritto di ordinare gli associati nelle mutue lor relazioni. NB. Diversissime sono queste proposizioni dalla proposizione che dicesse; *si può possedere il dritto di ordinare ingiustamente. Ordine ingiusto* sono voci contraddittorie; non così *possesso ingiusto* di *autorità giusta*.

(*a*) Sagg. P. III. 659. segg.

Prova 1. L'autorità nasce tolora naturalmente dal possesso di cose materiali, come pocanzi è detto [220] : or le cose materiali ponno *usurparsi* [69. 113.]. Dunque, almeno usurpando tali cose, l'autorità potrà usurparsi; non direttamente in sè, ma nel suo titolo.

2. La società non può conservarsi a lungo senza esercizio di autorità civica, cioè senza che i socii vengano ordinati fra loro [127]. Or la società dee conservarsi [13.] : dunque dee mantenere in esercizio l'autorità civica. Ma quando un usurpatore invade la società, l'esercizio della civica autorità non può aver altro organo che l'usurpatore : dunque la società dee valersi in tal caso di codesto organo, benchè irregolare, ed illegittimo.

3. Questa prova può presentarsi sotto quest'altro aspetto. Il corpo sociale perirebbe senza forza che lo ordinasse civicamente [126. n. 179. III.]. Dunque colui che *solo* possiede la forza lo farebbe perire se non lo ordinasse. Or l'usurpatore possiede *solo*, benchè ingiustamente, la forza sociale : dunque se non ordinasse la società la ridurrebbe a perire. Ma egli non solo ha dritto, ma è obbligato a non farla perire. Dunque deve ordinarla, ossia deve usarne l'autorità civica, finchè non si determina a cessare dalla usurpazione (al che veramente egli sarebbe obbligato).

225. Corell. I. L'autorità *civica* dell'usurpatore è legittima nell'*essere* illegittima nel *possesso* [130] : egli la possiede solo *ipoteticamente*, cioè *finchè* impedisce i legittimi possessori; e la possiede non per bene proprio, ma per bene della società medesima, la quale deve obbedire, perchè senza autorità perirebbe.

— II. Onde, benchè illegittima, la civica autorità dell'usurpatore è valida : Egli ha *dritto di civica autorità*, ma non ha *dritto a possedere in civica autorità*.

— III. In tutto che riguarda l'ordine civico l'usurpatore debb' essere obbedito.

— IV. Onde non può essere da privati nè offeso come individuo nè punito come colpevole, epperò nè ucciso come tiranno: giacchè come *individuo* e come *colpevole* dovrebb' essere giudicato dalla civica autorità di cui è possessore egli stesso: come *tiranno* dalla politica che non è in mano di verun privato.

226. PROP. III. L' usurpatore non può acquistar colla forza nè la legittimità del possesso, nè l'autorità politica.

Prova La 1. p. è evidente, giacchè *usurpatore* significa *chi possiede a torto* [112. NB. 2.]. Si conferma anche dall' osservare che la legittimità del possesso del potere nasce da fatti anteriori [130. NB.]: or la forza non può estendersi al passato, nè mutare i fatti anteriori. Dunque niuna forza può per sè conquistare la legittimità.

La 2. p. è facile a provarsi, presupposta l' idea da noi data di *autorità politica*. [223.].

Se l' usurpatore avesse dritto di distribuire i poteri politici, avrebbe pure *il dritto di possederli*. Or l'usurpatore è quello che *possiede senza dritto* [113. v.] Dunque ripugna che abbia il dritto di distribuire i poteri politici. Dunque egli non possiede l' autorità politica.

227. COROLL. I. L' usurpatore potrà conferir dei titoli onorifici e colla forza farli rispettare; ma non potrà far sì che codesti titoli significhino un vero dritto d' autorità politica.

— II. Quanto è lecito, anzi doveroso l' obbedire alla civica autorità dall'usurpatore rettamente usata; tanto è illecito difendere l' usurpatore nel *possesso* della non sua autorità.

— III. Chi possiede giustamente un' autorità politica anche nella medesima società, può, e talora anzi dee contrapporsi all' usurpatore, seguendo le leggi della società [130. II.].

— IV. Sebbene l'usurpatore, finchè perfidia nella usurpazione, debba volgere l'autorità a ben comune [225], pure è perpetuamente soggetto al dovere di rinunziare al possesso ingiusto.

228. Prop. VI. È illecito rovinare la società per opprimere l' usurpatore. NB. Rovinare la società non è un qualunque dissesto che vi si cagioni: altrimenti ogni piccola mutazione di legge d'istituzioni ec. sarebbe una ruina sociale non potendo accadere senza qualche dissesto degli associati. Rovinar la società vuol dire distruggere o gl' *individui* di cui si forma o il *dritto* per cui è formata: distruggerne o danneggiarne gravemente la *materia* o la *forza* organica.

Prova. Se ciò fosse lecito, sarebbe per una di queste cagioni, cioè o per bene della società o per gastigo dell' usurpatore o per bene del leggittimo superiore. Or niuna delle tre è valevole.

Non le due prime, com'è evidente: giacchè la rovina della società non è un bene di lei; nè col suo male ella dee comprare il gastigo dell'usurpatore, giacchè precipuo scopo del gastigo è il ben sociale [202].

Non la terza; e lo provo. Il bene del legittimo superiore o si riguarda nella sua persona pubblica o nella privata. Il bene della privata nella collisione col bene sociale è vinto, e per conseguenza ne vien sospeso il dritto. Il bene del superiore come persona pubblica, s' immedesima veramente col ben sociale: ma questa *medesimezza* consiste in ciò, che egli è principio dell' ordine, sommo fra beni sociali [122. II.]. Se dunque per mantenersi in possesso dell' autorità. Egli divenga incapace di farsi princi-

pio di ordine, tal possesso cesserà d'essere un bene per lui persona pubblica. Or rovinare una società è l'opposto dell' ordinarla, giacchè se si rovina *nel dritto* manca l' ordine; se *negli individui*, mancano gli ordinabili. Dunque la rovina sociale è un male pel superiore riguardato come persona pubblica.

Il quale argomento può ridursi alle proposizioni seguenti. L'autorità è pel fine del ben sociale: dunque il superiore non può possederla se non pel ben sociale. Or non si può distruggere il fine pe'mezzi: dunque il superiore non può rovinare la società per ritenervi o riacquistarvi il dritto di fare il bene sociale.

2. Può confermarsi la tesi con una parità. Ridicolo sarebbe chi per guarire un infermo volesse costringerlo colla morte a ricevere una medicina da sè prescritta. Dunque è ridicola pretensione di un superiore, benchè legittimo, costringere la società a perire per poterla poi ben governare.

229. Coroll. I. Ponno dunque darsi dei casi in cui un pretendente, benchè legittimo, dee cedere o almen sospendere l' uso de' suoi dritti.

— II. Può darsi una specie di prescrizione nella usurpazione, in quanto il ritorno all' ordine antico può riuscir rovinoso alla società: ma questa prescrizione è in favor della società medesima, nè mai può essere in favore dell' usurpatore.

NB. Nel dritto internazionale le conseguenze di questo teorema dimostreranno fin dove si stenda il dovere di sostenere nelle altre nazioni la legittimità di governo.

OBBIEZIONI.

230. I. *Contro la* II. *prop.* [224.]. 1. È assurdo che l'ingiustizia partorisca un dritto in colui che la com-

mette. **2.** Tanto più che, con tal dritto di autorità civica, egli può difendersi nel non suo possesso. 3. Usurpare l' autorità, vuol dire acquistar contro ragione un potere secondo ragione; il che è contraddittorio; giacchè acquistato contro ragione cessa di essere secondo ragione. Dunque niuno deve obbedire all' usurpatore.

R. *Alla* 1. *Disting.* È assurdo che l'ingiustizia generi un dritto *assoluto* e *in favor dell'ingiusto*, *conc. ipotetico* ed in *favor degl' innocenti*, *nego*. Un ladro è obbligato a restituir la roba; ed appunto per questo è obbligato insieme ed ha per conseguenza il dritto [68, seg.] d'impedirne i danni: ma quest'obbligo è *ipotetico* cioè finchè non si risolve a restituire.

Alla 2. *dist.* può difenderlo *direttamente*, *nego* [227], *indirettamente trasm.* Ponno darsi dei casi in cui la autorità *civica* dall' usurpatore sarà usata in difesa dell'usurpazione (il qual caso però non sarebbe durevole, se i sudditi fossero fermi ed efficaci nel bene); ma in ogni caso questo abuso secondario non può distruggere la ragione fondamentale del bene comune [228].

Alla 3. *nego l'asserz.* e *dist. la causale*: acquistato contro ragione cesserebbe d'essere secondo ragione se il dritto fosse *personale* e favorevole all' usurpatore, *conc.*; essendo reale cioè addetto alla cosa, e non favorevole alla persona; *suddist.* sarà contro ragione il possesso del dritto *conc.*, il dritto per sè, *nego*. Quando il dritto dipende dalla cosa, non cessa per l' ingiustizia della persona. Il plagiario potrà usurpar *la lode*, ma non *il dritto alla lode*, perchè il dritto alla lode nasce da qualità personali e non furabili; epperò ripugna che si usurpi il *dritto* alla lode, non potendosi usurpare *il titolo*. Ma l' invasore per es. d'un fondo o di una casa dovendo restituire in intero l' usurpato *dee* conservarlo ed ha

dritto a compiere tal dovere. Or il titolo immediato del *dritto di ordinare* la società è il *dovere di ordinarla* [125.] : questo dovere *secondo ragione* essendo annesso talora a fatti o circostanze materiali, chiunque si trova (o secondo o contro ragione) in quelle circostanze, è legato *per ragione* da quel *dovere*, epperò ha *secondo ragione* il *potere* che ne germina. L'usurpatore dunque, finchè ritiene l'indebito possesso è obbligato ed ha dritto di conservare l'ordine sociale.

II. Contro la III. prop. [226.]. 1. Se può usurparsi il dritto di autorità civica non apparisce perchè non anche il dritto della politica. 2. Certamente quando un potere viene esercitato in modo vantaggioso alla società, esso potere è sempre legittimo : nè la *legittimità* dee guardarsi come fatto storico, ma come dritto sociale (Ahrens).

R. alla 1. La differenza, che corre fra i due dritti in ordine alla usurpazione, è questa : il dritto ad ordinare i cittadini può indirettamente usurparsi, perocchè dipende dal bisogno che essi ne hanno, ed è necessariamente accoppiato col potere di procacciar loro l'ordine, il ben sociale : dunque chi possiede e possiede solo, benchè iniquamente, codesto potere, è in dovere e in dritto di usarlo a comun pro. Ma il dritto politico, vale a dire il giusto possesso dell'autorità, non si determina dalla esistenza attuale della società, ma da' fatti precedenti [136.], ai quali una forza ingiusta non può recare alcuna modificazione. Ripugna che forza ingiusta sia giusta, non ripugna che ordini giustamente.

Alla 2. Il potere vantaggioso alla società è legittimo : *nell' uso, trasm.* ; *nell' origine. nego.* L'Ahrens confonde qui due notissime condizioni dell'autorità, *competenza*, ed *equità* ; talchè, secondo sua morale, ogni privato potrebbe darci leggi, purchè esse fossero opportune all' uopo. Questa è la libertà a cui ci condurrebbero i suoi principii.

La legittimità *nell' uso* è in gran parte questione di dritto; ma la legittimità di *origine* è questione storica, nel *dritto* di governare al par che in qualunque altro *possesso*; giacchè *governo originariamente legittimo* è quello che vien *giustificato da' dritti anteriori* [130.], i quali sono un *fatto storico*.

III. Contro il coroll. II. [22]. 1. Sommo fra i beni sociali è la tranquillità; or contrapponendosi al governo di fatto si turba la pubblica tranquillità: niuno dunque dee mai contrapporvisi. 2. E in vero che importa alla società questo o quel principe, questa o quella dinastia, se debba perdere la pace ed arrischiare sostanze e vita?

Alla 1. *Dist. la magg.* È la tranquillità dell' ordine [122. v.], *conc.*; del disordine, *nego*. Anzi il precipuo scopo della società esterna è appunto il render impossibile al disordine il nascere o almeno il durare [126. vi. ec.].

Dist. poi la conseguenza. Niun privato dee contrapporvisi nell' uso dell' autorità, *conc.*; niun funzionante *politico* nel possesso dell' autorità, *nego*.

Alla 2. Non so che risponderebbero quei che così declamano, se, schiamazzando essi avanti un tribunale per riavere, derubati, il proprio, udissero rispondersi da' giudici non doversi turbar la pace. Se il bene sociale vuol che ciascuno anche privato riposi tranquillo ne' proprii dritti, e qualora ne fosse disturbato, questi gli vengano rivendicati dalla pubblica forza, senza riguardo a prepotenti e tumultuanti: *a fortiori* dovrà possedere quieto i suoi dritti quel principe e quella dinastia dalla cui sorte dipendono le sorti pubbliche; ed a costo anche di qualche mediocre disturbo sociale rivendicarli.

IV. Contro la IV. prop. [228]. All' ordine che è il sommo dei beni sociali dee sacrificarsi ogni altro bene: or l' usurpazione è essenzialmente disordine:

dunque ogni bene sociale dee sacrificarsi per abbattere l' usurpazione.

R. Conc. la magg. dist. la min. L' usurpazione è *un* disordine, *conc.*: è *il* disordine, *nego.* Dunque per abbattere *un* disordine dovranno incorrersi disordini più gravi e moltiplici, *nego.* Abbiam dimostrato poter divenire disordine l'eccesso anche nella giusta difesa della legittimità, qualor tenda a rovina della società. Giacchè è disordine voler il possesso e l' uso dell' autorità a costo di ruina sociale.

Ist. Questa III. proposizione sembra contraddire il coroll. II. della precedente, giacchè nell'una si pretende il sacrifizio della quiete alla legittimità, nell' altro il sagrifizio della legittimità alla quiete.

R. nego l'asserz. Le due dottrine riguardano due stati diversi: la prima suppone la probabilità fondata del ritorno a dinastia legittima, la seconda ne esclude ogni ragionevole speranza.

ART. IV. Della perdita dell' autorità' (*a*).

231. Che possa perdersi l' autorità, anche sovrana, sia per mancar di materia in cui esercitarla, sia pel morire del soggetto che l'esercita, ella è cosa evidente; il possesso dell' autorità corre in ciò la stessa sorte d' ogni altro dominio. Il dubbio da risolversi è, se un sovrano vivente possa perdere la autorità, di cui era legittimo possessore, pel mal uso che mai ne facesse? nel qual dubbio tre quesiti principali si chiudono cui dovremo rispondere: 1. Si perde l' autorità per l' abuso che se ne fà? 2. Il popolo può egli legittimamente deporre un sovrano che ne abusa? 3. Se, invece di abuso, errì il sovrano per incapacità, perde egli l'autorità? Rispon-

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1000 seg.

diamo a questi quesiti colle dottrine teoriche da noi stabilite.

232. Prop. v. Chi abusa accidentalmente alcuna volta dell' autorità, non debb' essere obbedito ove comandi cosa *in sè* evidentemente malvagia: ma però non perde l' autorità, se l' abuso non ne distrugga il titolo. NB. Trattasi di *cosa* in sè *malvagia* evidentemente; giacchè 1. se la cosa fosse in sè indifferente, ma si giudicasse dal suddito mal ordinata al fine sociale, è chiaro doversi obbedire; essendo la autorità sociale necessaria, appunto per regolare in cose indifferenti [126. II.], i giudizii degli individui dissenzienti in ordine al fine sociale: 2. se la malvagità non fosse *evidente*, il dritto *certo* del superiore collide rebbe il dritto *incerto* di renitenza [69. v. vi.].

Prova della 1. *p.* 1.° Chi eseguisce cosa evidentemente *in sè* malvagia, opera non solo senza influenza dell' autorità, ma positivamente *contro*, giacchè la autorità è *essenzialmente* ordinata [126. vi.]. Or non è lecito andar contro l' autorità per seguire il volere di un uomo. Dunque il principe, quando comanda cosa *in sè malvagia evidentemente*; non debbe essere obbedito.

2. Malvagio *in sè* è ciò che è proibito per sua natura: dunque chi lo comanda si oppone al dritto di natura. Ma niuna autorità umana è valida contro tal dritto, giacchè anzi da lui riceve ogni forza l' umana autorità [37. III]. Dunque nella collisione questa rimane sospesa, epperò non debb' essere obbedita.

Prova della 2. *p.* La forza del dritto dipende dal *titolo* o fatto anteriore [69. v. 129 seg.]: or l' abuso è un fatto posteriore: dunque, se non distrugge il titolo, non può privare di autorità.

233. Corell. I. Il dovere di non obbedire nel male è base della savia libertà di coscienza; e ne forma la più gagliarda sanzione (*a*).

— II. I *titoli* a posseder l'autorità essendo varii secondo la varietà de' fatti associati (133. § segg.), non può darsi al quesito contenuto nella proposizione altra risposta generale: ma conviene applicare ai fatti medesimi la risposta già data affin di rilevarne se, e fino a qual segno il dritto del governante venga colliso da dritti più gagliardi.

— III. Autorità ottenuta per fatti immutabili (come paternità, dominio territoriale, dritto prevalente ec.) non potrà perdersi: all'opposto ottenuta per fatti mutabili (elezione di popolo o di maggior sovrano ec.) potrà *sotto le norme di giustizia*, venir rivocata da chi la conferì.

234. Prop. VI. È giusto che chi abusa dell'autorità costantemente ne sia spogliato; qualora egli dipenda da qualche autorità maggiore.

Prova 1. È giusto che si conservi e si difenda l'ordine naturale [100. I.]: or un'autorità costantemente abusata è un disordine costante [126. VI.] e con poca speranza di rimedio, se il possessore non ne venga spogliato; giacchè, col durare, l'*abito* ingagliardisce nel mal volere, la *forza* si consolida a poter ciò che vuole, i rimedii si rendono impraticabili. Dunque chi abusa della autorità merita di esserne spogliato affinchè il disordine sia emendato [200].

2. È giusto che il delitto nocivo alla società si punisca, e prima di tutto privando il reo del poter di nuocere [114. 200 seg.]. Or l'abuso costante di autorità è delitto, e fra delitti sommamente nocivo,

(*a*) V. Sagg. P. V. 1416 e 1654.

giacchè svelle *la radice* dell' ordine anzi la trasmuta in causa di disordine, sommo fra mali sociali [122. II.]. Dunque è giusto che sia tolto il potere a chi abusa costantemente dell' autorità.

Che ciò debba farsi da altra autorità superiore si prova. Infliggere la pena al delitto è atto di autorità [201. III.]. Or nel caso nostro la privazione di autorità è pena del delitto. Dunque dee farsi da superiore autorità.

235. Corell. I. Se l' abuso costante d' autorità può meritarne, *per castigo*, la perdita; chiunque abbia dritto a castigare, può in casi simili privare di autorità.

— II. Per conseguenza in quelle società ove l'autorità è divisa fra individui o corpi varii, soggetti per legge ad un qualche *supremo* tribunal nazionale, questo potrà secondo le forme legittime giudicare i litiganti; perchè esso è veramente il *sovrano*.

— III. Ne' governi veramente monarchici la guarentigia pel popolo non può trovarsi nel popolo stesso; il quale non essendo *superiore*, non può *punire*.

— IV. In ogni associazione ipotattica i consorzii o deutarchie sono tutelati contro la tirannia deutarchica [162] dal poter protarchico.

— V. Felicissima sopra ogni società sarà quella, ove le società minori saranno perfettamente e volontariamente subordinate ad un capo supremo, incapace di error nelle dottrine, saldo nelle virtù per religione per istituzione e per abito, necessitato a sostenere la giustizia non avendo egli stesso veruna forza materiale sulla quale potersi appoggiare.

Dal fin qui detto può rilevarsi la risposta al terzo quesito proposto nel numero [231]. Un sovrano che erri per incapacità passeggera, è chiaro che non perde il dritto di comandare. Ma se egli perdesse

assolutamente l' intelligenza senza speranza di ricuperarla, è chiaro che non potrebbe possedere l' autorità [127]; siccome per altro le infermità difficilmente possono dichiararsi assolutamente irreparabili, così è più facile determinare quando manchi l' uso dell' intelligenza che quando questa mancanza sia irreparabile e perpetua. Or a chi manca l' uso dell' intelligenza, benchè non manchi assolutamente il dritto, manca però l' uso del dritto. Dunque in simili casi una reggenza costituita o dall' infermo stesso ne' lucidi intervalli, o da chi possiede sotto di lui l' autorità politica dovrà sottentrare al governo attivo della società.

OBBIEZIONI.

256. I. Contro la prop. v. [232]. È *in sè evidentemente* male che un superiore non ordini a ben comune; dunque allorchè un superiore ordina contro il ben comune sempre può essere disobbedito, benchè la cosa non sia *malvagia in sè*.

R. Dist. l' antec. Che un superiore non ordini a ben comune *per mala volontà* è *evidentemente male in sè*, *conc.*; che non ordini a ben comune per *mancanza di cognizione* è in sè male, *suddist.* male *morale*, *nego*: è male *materiale*, *suddist.* ipoteticamente evidente *conc.*; realmente e costantemente evidente, *nego*, [47. IV.].

Se il superiore manifestasi ad un suddito di voler danneggiare il privato o la società, certamente il suddito non deve obbedire, o, per meglio spiegarmi, *dee non obbedire*. Ma se il superiore *per brama del ben sociale* ordini cosa che al suddito sembri a tal bene evidentemente contraria, ciò sarà un male materiale, *supposto* che il suddito non abbia sbagliato, e che abbia sbagliato il superiore. Ma questa ipotesi

è, *nell'ordine consueto di natura*, la men probabile [127]: dunque non può stabilire una legge naturale [37. IV. segg.], nè collidere il dritto del superiore.

II. *Contro la 2. p. della prop.* VI. [234.] È intollerabile dottrina, che un popolo debba soffrire senza riparo ogni tirannia nè possa ribellarsi. 2. Certamente Dio non creò l'autorità perchè opprimesse le genti: onde non le accordia tale inviolabilità. 3. Anzi la natura grida altamente nel cuor dell'uomo all'oppressore doversi resistere con proporzionata reazione.

R. alla. 1. — Noi diciamo doversi soffrire *senza riparo*, anzi sostegnamo fornircisi dalla natura un riparo nell'associazione delle genti [294. IV.], la cui forza nell'ordine soprannaturale si rende vieppiù evidente efficace e concreta in prò delle società che lentamente progrediscono e durano; benchè non sempre giungono a vantaggiarsene gl'individui nella lor vita fuggevole.

2. È dottrina intollerabile quando si limita la sorte dell'uomo alla vita presente, *conc.*; quando gli si presenta un compenso nella vita avvenire, *nego*. Ogni male fisico, benchè irreparabile qui in terra [102 f. 5], può divenire secondo ragione un bene, se venga ordinato alla beatitudine eterna: or non è intollerabile una dottrina che impone di accettare ciò che, secondo ragione, si dimostra bene; anzi è sommamente giusta e naturale all'uomo, giacchè la *ragione* è base della giustizia e forma specifica dell'umanità.

3. Potremmo aggiungere altra risposta distinguendo così: è intollerabile che debba soffrire un popolo innocente, *conc.*; un popolo colpevole, *nego*: anzi la colpa esige naturalmente la pena [200]. Or la tirannia non è possibile se non in quanto una gran parte del popolo è colpevole partecipandovi colle dottrine che ammette, coi disordini che commette, colla servilità onde coopera al tiranno [117. IV.]. Dunque

non solo non è intollerabile che egli debba soffrire, ma è dottrina giustissima.

Istanza. Ma quei che soffrono sono ordinariamente i più innocenti; cresce dunque l' intollerabilità di codesta dottrina, invece di abolirsi con tal risposta.

R. Avverta l' avversario che la sua replica ha travisata la difficoltà questa dicea intollerabile che *un popolo* sia condannato a patire senza ribellarsi; nella replica *un popolo* è divenuto *alcuni individui innocenti*. Or benchè sia ingiusto che *individui innocenti* patiscano, pure è un fatto universale nel mondo, e che da' filosofi si spiega (nè può spiegarsi altrimenti) col compenso della vita avvenire [102 seg.].

Alla 2. Dio non creò l' autorità *perchè opprimesse*, ma la ripose in mano al libero arbitrio umano *si che potesse opprimere*; in quella guisa appunto che ogni altro mezzo umano egli affidò alla umana defettibile volontà. Dobbiam dunque parlare del possesso d' autorità come di ogni altro possesso di cui non è lecito spogliare il possessore quando ne abusa, se non per giudizio di chi gli sia superiore.

Alla 3. *dist.* La natura grida contro l' oppressore colle passioni irragionevoli, *conc.*; colle voci di ragione, *sudd.*: grida che sieguasi a rigore il dritto e il dovere, *conc.*; grida che ad ogni costo si allontani la molestia, *nego.* Dalla ragione appunto, e ragione tranquilla e serena, abbiam noi dedotto l' impossibilità che il popolo sia giudice e parte, ordinatore ed ordinato, ec. [234]. L' uom ragionevole dunque, frenando l' impeto e l' egoismo delle passioni che non pensano se non al *piacere momentaneo individuale*, prende di mira il *bene costante universale*, e tuttora le proprie pene, procurando che si sviluppi il germe perfettivo della natura sociale, maturando così a poco a poco la felicità terrena per le generazioni future, pago per sè di procacciarsi l' eterna.

III. Ridicolo è il ripiego suggerito di ricorrere a società maggiore per frenare un oppressore; giacchè 1. quando nascerà codesta maggiore società? e nata che sia l'oppressore soffrirà tal ricorso; 2. la società maggiore è composta principalmente de' principi, i quali si aiuteranno scambievolmente ad opprimere non a moderarsi: onde la *maggiore* loro autorità può traviar come la *minore*.

R. all' asserz. Noi non suggeriamo ciò come *un consiglio* da praticarsi, ma come *un fatto* da contemplarsi: ridicolo o no, è certo che il poter deutarchico vien frenato dal protarchico [152. 162.].

Alla 1. *prova.* La società internazionale non è certamente ancor perfetta, ma già comincia ad influire notabilmente nell'andamento degli Stati, specialmente Europei. Che se anche non fosse giunta a tale, da rimediare all'oppressione, non dovrebbe dirsi inutile a tal uopo: la natura procede sempre per gradi. Così giunge tarda la ragione a regolar le passioni nell'individuo; tarda la civica autorità a moderar la domestica, ec.

Alla 2. Se la maggiore autorità traviasse, converrebbe appellare all'*universale*, la quale è posta sotto l'influenza della Religione [235. IV.]; e che, sebbene può negl'individui vacillare, ha per altro il massimo grado di perfezione e di guarentigie di dritto e di forza.

CAPO III.

DELL'USO DE' DRITTI POLITICI E SUE LEGGI.

237. Volendo chiarire brevemente le leggi del potere politico in tutte le sue diramazioni; dobbiamo esaminare 1. *il fine* e gli *atti* che dal fine risultano: 2. sotto quali leggi questi atti raggiungeranno il loro fine in ciascun ramo della politica autorità.

ART. I. — Del potere costituente (*a*).

238. Prop. 1. Tre sono gli atti precipui del potere costituente: cioè riconoscere i dritti precedenti, consolidarli con un organismo proporzionato, attuarli con dare a ciascuno organo forme e leggi proporzionate al fine.

Prova della 1. *p.* Ogni società nasce da fatti anteriori [125. NB.] da' quali risultano dritti determinati; nè può il fondatore di una società impedire il nascimento di tali dritti come non può impedir l'esistenza delle leggi di ordine e di giustizia applicabili a que' fatti.

Se codesti dritti venissero violati nel fondar la società, griderebbero perpetuamente chiedendo di essere redintegrati; e la ragione e coscienza di ciascun associato sarebbe moralmente incitata a secondarne i richiami [68] e per secondarli a violare l'ordine stabilito dal fondatore. Or il fondatore di una società, dee darle unità [120. 1.] stabile, giacchè l'*unità* è il primo esser sociale, e la *stabilità* n' è condizione indispensabile (123). Dunque il poter costituente dee riconoscere i dritti precedenti.

Prova della 2. *p.* È impossibile una società senza organismo [152]; e l'organismo è incapace di operare senza una forza che lo animi [3]. Dunque il fondatore dee dare alla società un organismo animato da forza. Or la forza sociale consiste principalmente nel dritto [179. III. 120. 125.]: dunque l'organismo dee stabilirsi analogo ai dritti, nè può il poter costituente ordinarlo a capriccio.

Prova della 3. *p.* L'organismo sociale, qualunque ei risulti da fatti anteriori, dee mirare al fine sociale

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1060. segg.

cioè al ben comune, secondo la legge di socialità senza cui non si dà società [121. 5.]. Dunque il poter costituente, per dar *efficacia* alla società, dee produrre nell' organismo codesta tendenza costante. Or nella collezione degli individui le tendenze individuali variano perpetuamente. Dunque il poter costituente dee dare all' organismo sociale forme e leggi che conducono al fine socialmente coloro eziandio che individualmente potrebbero aberrare.

NB. Dissi *forme* e *leggi*, che sono come la *materia* la *vita* di ciascun organo: la forma è il complesso delle relazioni abituali ossia dell' *essere*, la legge regola il moto nell' operare. Così per es. Monarca Clero Nobiltà e Popolo formavano le parti organiche principali in Sicilia; il modo con cui doveano fra loro corrispondere veniva fissato dalle leggi.

239. Corell. I. (*dedotto dalla* 1. *p.*) Una società *rivoluzionaria* cioè fondata sul sovvertimento de' dritti anteriori, è essenzialmente cascaticcia e torbida; nè può consolidarsi se non a proporzione che il tempo matura dritti novelli.

— II. E siccome ciò che non ha solidità morale del dritto non può aver consistenza se non per mezzo della forza o d'ingegno o di braccio; così la società rivoluzionaria sarà essenzialmente sospettosa nella sua polizia e violenta nella oppressione.

— III. (*Della* 2. *p.*) Costituire la società altro non è che chiarire *colla legge* costituzionale ciò che viene ordinato dalla *giustizia* e dalla *convenienza* intorno al possesso dell' autorità distribuita a cui tocca.

— IV. (*Della* 3. *p.*) Ma dopo aver distinti nella società a norma dei dritti anteriori i vari corpi politici e le loro attribuzioni è ufficio del poter costituente il dare a ciascun di essi la sua special costituzione organica adatta al fine rispettivo di ciascun corpo.

— v. Tanto sara più perfetta la costituzione, quanto più renderà malagevole agli individui l' allontanarsi dallo scopo. E siccome l' uomo vien condotto per via di *senso*, d'*immaginazione*, di *ragione*, di *religione*; così perfetta sarà la costituzione se adoprerà tutti e quattro codesti impulsi, [179. IV.] a reggere l' operare de' corpi politici.

— VI. La perfezione sociale è dunque tutt' altro che la individuale; ma quella senza questa non potrà reggere a lungo; onde a questa pure debbono volgersi tutte le cure politiche.

— VII. Non può cangiarsi la costituzione da chi non *possieda pienamente la pienezza della sovranità*. Onde se taluno possedesse solo l' autorità delegata ovvero condizionata; o se ne possedesse una parte sola, una sola funzione non potrebbe cangiare la costituzione sociale [130].

— VIII. Ogni cangiamento non solo dee farsi da autorità legittima, ma ancora coll' intuito al ben sociale come la prima fondazione.

ART. II. Del poter deliberativo (*a*).

240. Prop. II. Tre sono le parti precipue o funzioni del poter deliberativo nella società; cioè *ispezione*, *rimostranza* e *discussione*: onde il poter costituente dovrà determinare la distribuzione fra gli associati.

La 1. *p.* è evidente, giacchè, senza guardare, la società non può conoscere: epperò in ogni società ordinata si trovano degli ufficiali sparsi in ogni parte, per conoscere da sè stessi i fatti.

La 2. *p.* è pure evidente (benchè talor trascurata): imperrocchè i bisogni de'sudditi possono essere

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1664, segg.

o ignoti alla imperizia e inavvertenza di chi governa, od occultati dalla frode e malizia degli ufficiali. Dunque i sudditi pel dritto che hanno ad ottenere il loro bene, hanno dritto a *mostrarne* il bisogno. Ma questa rimostranza, se venisse abbandonata alle passioni dovrebbe eccedere [59. p. 3.], e produrre in vece dell'ordine che ripara, il tumulto che sconvolge. Dunque il costituente deve organizzar la *rimostranza* sociale.

NB. Il potere *Elettivo* ed il *Moderatore* altro non sono che un mezzo di *rimostranza*, accordato dalla costituzione sociale agli elettori ed alla Società.

La 3. p. si prova. La cognizione sociale risulta da fatti e relazioni numerosissimi e talor sospetti. Dunque è necessario discuterle per chiarirne il vero. E questa discussione ell'è cosa sì naturale e sì frequente, che ogni momento ne veggiamo esempi.

241. Corell. I. Siccome queste tre parti sono essenziali alla *retta* cognizione *sociale* così in ogni forma di retto governo esse debbono ritrovarsi, sia monarchia o poliarchia [171. v.].

— II. Perfetta sarà la social costituzione quando farà che *tutti* i bisogni del suddito sien manifesti, senza che si desti veruu tumulto o dissensione.

— III. Ad ottener tale intento è mestieri organizzare la social cognizione in modo che *voglia* e *possa* conoscere. Affinchè *voglia*, conviene che chi governa sia retto di cuore e libero da interesse privato. Affinchè *possa*, dee possedere le vere nozioni dell'ordine sociale in astratto [39], e rendersi accessibile alle sincere relazioni de' fatti concreti [41. segg.].

NB. Nelle monarchie l' educazione e la religione del sovrano lo rendono retto. le ricchezze *disinteressato*, l' istruzione *capace* : la docilità del cuore, e la facilità nell' udir consiglieri adulatori, lo rendono

accessibile alla verità. Nelle polarchie si aggiugne a questi mezzi il contrasto degli interessi fra i poliarchi, da cui risulta la difficoltà di far prevalere false notizie, e dottrine anti-sociali. Il qual *contrasto d' interessi* convenevolmente si adopera anche nelle monarchie per indurre i corpi *consultivi* a deliberar rettamente malgrado le passioni personali.

Determinare fra le leggi organiche le più propizie ad ottener queste condizioni ne' corpi deliberanti è ufficio del poter costituente. Nella parte IV. del nostro *Saggio teoretico* abbiamo indicato alcuni punti del problema che esso deve risolvere [al n. 1,100. e segg.]: in questo strettissimo sunto, l'amore di brevità non ci permette di darne altre idee.

ART. III. — Del poter legislativo (*a*).

§. I. *Partizione.*

242. Poter legislativo abbiam detto quel dritto per cui la società può obbligare tutte le sue membra ad operare per ben comune [216. p. 3.]: il qual dritto risiede nell' autorità; anzi ne forma l'*essenza* [126. II. III.]. L'atto a cui tende questo potere è l' *ordinamento a ben comune*, il quale suol dirsi *legge*. L'*operare* del legislatore è dunque perfetto quando è tale da produrre l'ordinamento a ben comune: l'essere del legislatore è perfetto quando lo dispone a così operare [4. II. III.]. E siccome l'*operar* dipende dall'*essere*, e l'essere dipende dal principio che lo costituisce; così la filosofia politica nel dar legge morale alla operazione legislativa dovrà guidare sì il legislatore a far buone leggi, sì il poter costituente a render buoni i legislatori.

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1074. segg.

Cominciamo dal chiarire l' idea di *legge* che è *fine* del legislatore, fine del poter costituente.

§. II. *Della legge.*

243. Poichè si dice *legge* un *atto* con cui il *superiore* muove il *suddito* al ben comune, è chiaro che la perfezione della legge dee ripetersi dalla natura di *atto di superiore* e di *suddito*. Esaminiamo la legge sotto i tre aspetti, cominciando dall' atto.

Prop. III. La legge debb'essere *onesta, utile, convenevole. Prova.* L' atto è perfetto quando tende efficacemente al suo fine. Or la legge, atto del legislatore, tende efficacemente al suo fine, quando è *onesta utile, convenevole.* Imperocchè il fine della legge è di regolare gl' individui a conseguir il bene esterno subordinatamente alla naturale onestà [174]. Or per regolar gl' individui la legge debb'essere *convenevole* cioè atta a muovere l' uomo secondo sua natura [178. seg.]; se gli procaccia i beni esterni è *utile*; se il ben morale è *onesta* [27. II.].

La legge dunque deve avere queste tre condizioni per ottenere il suo fine.

NB. La dote di *onestà* corrisponde al fine universale dell' *uomo* che quaggiù è l' ordine [26. seg.] la *utilità* al fine particolare della *società* concreta, che è il bene esterno [174. seg.]; la *convenevolezza* al fine dell' *autorità* che è governar l' uomo, movendolo secondo sua natura [125. 178].

244. Corott. I. Ogni legge ha un principio immutabile e necessario che è l' *onestà*; uno mutabile che è l' *utilità* e *convenienza*, le quali risultando dal mutabile soggetto concreto, sono esse pure mutabili secondo che muta l' ordine mondiale e lo stato fisiologico degli associati. Così per es. in paesi poveri e

freddi può convenire una legge che disconverrebbe in paesi ricchi e meridionali; ad associati rozzi una legge che disconverrebbe ad associati colti e civili, ec.

— II. Ciò non ostante ogni legge può dirsi *per sè costante*; perchè finchè dura quello stato mondiale o fisiologico che rendea la legge convenevole ed utile, il legislatore dee volerne l' osservanza.

— III. L' *onestà* della materia rende lecita la legge, ma non obbliga a stabilirla: la vera causa di stabilirla è la sua utilità e convenevolezza.

— IV. Una legge o *discovenevole* o *nociva* cadrà naturalmente; giacchè o *non muoverà* gli uomini ad osservarla, o, se si osserva per qualche tempo, il nocumento la farà cangiare.

— V. Quindi nasce la forza legislativa della *consuetudine*; la quale propriamente non obbliga *per sè*, ma piuttosto indica al legislatore la utilità o convenevolezza di certi provvedimenti, che egli facendo approva: e colla tacita approvazione da ad essi valor di legge.

— VI. Dal che si chiarisce impossibile il togliere assolutamente ogni legge tradizionale, e ridurre tutta la legislazione al codice scritto.

— VII. Se la legge dee *convenire* al suddito al tempo al luogo ec., è chiaro che ella non deve esigere *sempre* il bene assoluto; ma solo quel bene che può moralmente ottenersi in quelle date circostanze. Dal che ne siegue potersi *tollerar* certi mali morali, benchè mai non si possono positivamente permettere [126. VI.].

245. Prop. IV. Rispetto al superiore la legge sarà perfetta quando nasca da autorità *suprema* e *competente*. *Prova della* 1. *p.* La legge deve ordinar la società considerata come un sol tutto; giacchè l' ordine delle parti assolutamente parlando, non sareb-

be ordine se non fosse subordinato al tutto [6. II. 8. III.]. Or il tutto sociale non può essere ordinato, se non da chi possiede tutta l'autorità ordinatrice, giacchè l' effetto non può superar la causa. Dunque la legge dee darsi da autorità suprema.

Prova della 2. *p.* NB. *Competente* dicesi l' autorità quando ordina ciò che da lei dipende (*competit*) secondo ragione. Quindi la proposizione è evidente. In fatti l' autorità che ordina ciò che da lei secondo ragione non dipende, non è vera autorità nè ha forza alcuna, giacchè l'autorità è dritto e la forza del dritto è tutta nella ragione [68 e seg.]. Una legge dunque non può dirsi legge se non nasce da autorità competente.

246. Corott. I. (*della* 1. *p.*). La legge deve abbracciare tutti gl' individui che trovansi nelle medesime relazioni contemplate dalla legge: cioè debbe essere *universale*.

— II. E questa *universalità* abbraccia anche in quanto egli è persona privata e nelle relazioni omogenee, lo stesso legislatore.

— III. (*della* 2. *p.*). Un superiore che ordina a *sudditi* non suoi, o a *fine* non suo, o *azioni* a tal fine non ordinabili, è incompetente.

— IV. Ciò che *per natura* è ignoto al legislatore, non può essere direttamente di sua competenza, giacchè non è da lui ordinabile, essendo l'*ordinare* atto di intelligenza [127] la quale non si estende all' ignoto.

— V. Dal che si conferma ciò che altrove è detto: la società non aver dritto sugli atti interni [174] nè la protarchia a governar da sè l' interno delle deutarchie [154 seg. e 160].

— VI. Quindi apparisce essere sommamente ragionevole che ogni legittima deutarchia giudichi da sè

medesima que' fatti, con cui da' *suoi* sudditi si lede *solo* il dritto deutarchico.

247. Prop. v. Rispetto al *suddito* la perfezione della legge richiede ch' ella sia *pubblica*, *chiara* ed *appoggiata* a *sanzione* sicura.

Prova. La legge dee muovere la volontà di *tutti* principalmente per mezzo della ragione [179. iv. 246. i.]. Or la ragione non verrà mossa se non abbia notizia del comando: dunque la ragione di *tutti* i sudditi debbe averne la notizia. Ma notizia comune a tutta la protarchia è *pubblica* [161. ii.]. Dunque la legge sia *publica*.

La pubblicità però non determinerà il suddito ad operare se manchi la *chiarezza*; giacchè notizia *oscura* è indeterminata; e l' indeterminato non può determinare. Dunque la legge dovrà inoltre esser *chiara*.

L' uomo sensitivo essendo, secondo sua natura, mosso dal sensibile, è chiaro che la giunta di bene o mal sensibile, dee render la legge più efficace [69]: Or il bene o male sensibile aggiunto alla legge per ottenerne l' esecuzione suol dirsi *sanzione*. Dunque colla sanzione la legge diviene più efficace sul suddito, epperò più perfetta.

248. Corott. i. Benchè sia impossibile che la legislazione *tutta* si scriva, pure il legislatore dee lasciarne il meno che sia possibile alla consuetudine [244. v.]: la quale è men determinata e men pubblica della legge scritta.

— ii. La *chiarezza* di una legge è anche più perfetta, quando non solo fa intendere ciò che ordina, ma persuade eziandio la savièzza dell' ordinamento, e muove così l' intelletto secondo sua natura [179. iv.]

— iii. Una legge senza sanzione è molto imperfetta, essendo pochi gli uomini che muovonsi per pura ragione.

— IV. La sanzione *penale* è atto legislativo, nè appartiene ad altri che al superiore sociale; all' opposto la sanzione *rimuneratoria* può darsi ancor dal privato: giacchè il privato ben può beneficare, ma non può infliggere giustamente un male a' suoi uguali.

§. III. *Dell' organismo legislativo.*

249. PROP. VI. Tanto sarà più perfetta la costituzione d' una società, quanto il suo legislatore sarà, in forza dell' organismo sociale, più illuminato nel conoscere, retto nel volere.

NB. Dico 1. *il legislatore* comprendendo in tal voce l' individuo e i corpi: 2. in *forza dell' organismo* perchè quindi nasce propriamente l' essere quella perfezione propriamente *sociale* [239. VI.].

Prova. La legge è atto di volontà sociale: or la volontà è perfetta quando muove dalla ragione *veridica*, e tende *rettamente* al fine [50. 78 seg.]. Dunque illuminato e retto debb' essere il legislatore.

Questa proposizione include corollarii importantissimi.

250. COROLL. I. Poichè la legge debbe ordinare *utilmente*, *politicamente*, *onestamente* [243] dovrebbe risultare da somma perizia negl' interessi materiali, nel governo degli uomini, nelle scienze morali; cognizioni raramente congiunte in alto grado in uno stesso individuo.

— II. Poichè l' interesse e retaggio del volgo, la politica dei saggi governanti, la morale del sacerdozio; proposta democratica, deliberazione aristocratica, approvazione ieratica, sono elementi essenziali di buon organismo legislativo; come *sensazione*, *cognizione*, *direzione al fine* sono elementi di atto umano: il popolo *sente* i bisogni, i governanti *conoscono*

come vi si può rimediare, la coscienza religiosa *autentica* l' onestà del mezzo.

— III. Le assemblee legislative, scelte fra soli ricchi da un volgo *ignorante*, non presentano, *in forza del loro organismo*, verun titolo di sicurezza, che ne commendi le leggi.

NB. Gli antichi ordinamenti sociali, formati a poco a poco dalla natura progressivamente operante, e non dall' avventatezza rivoluzionaria delle passioni subite e tumultuarie, presentano infatti (quando più quando meno sviluppati) i tre elementi: fra gli Ebrei il popolo chiedeva, i seniori deliberavano, i sacerdoti confermavano. Nelle società pagane gli augurii e gli oracoli erano l' elemento ieratico a cui ricorreano per conferma i legislatori (Licurgo a Delfo, Numa ad Egeria, Roma ne' comizii agli auspicii ec.): gli elementi democratico ed aristocratico ebbero talora influenza irregolare, ed Anacarsi rise di Atene perchè la proposta si facea da' saggi, la deliberazione dagl' ignoranti (*a*): ma in somma vi aveau parte. Nelle società del medio evo *Comuni*, *Nobiltà*, e *Clero* erano ordinariamente corpi distinti nella deliberazione come negl' interessi. Quando in Francia il *terzo stato* assorbì gli altri due corpi, piantò le basi della tirannia democratica, oggi ancora non interamente corretta, perchè vi manca tuttora, *socialmente parlando*, l' elemento ieratico, e gli altri due non hanno forse ancora assortite a dovere le loro funzioni, nè il loro organismo. I deputati sono un' aristocrazia pecuniaria poco diversa da' pari: la libera stampa, vero elemento democratico, fa una proposta di leggi tumultuaria e pazza che non può rappresentare saviamente gl' interessi comuni [240]: le elezioni paralizzano nella legislazione ogni influen-

(*a*) Cantù St. univ.

za dell' elemento domestico e del municipale; come dimostra il Romagnosi (Istit. di civ. filos. *passim*, ma specialmente al L. VII. c. 4), il quale all' influenza religiosa, per lui odiosa, sostituisce la *scienza*, come alla morale sostituì l' *interesse*.

— IV. La necessità di *cognizione* nel legislatore fa che il poter legislativo sia spesse volte congiunto col deliberativo [218. II.].

— V. Se *retta* debb' essere la legge, niun contrasto d'interessi è bastante a ben costituirne il datore, se prima non si faccia di tutto per averlo onesto [239. VI.].

ART. IV. Del potere esecutivo (*a*).

§ 1. *Partizione.*

251. L' esecuzione delle leggi ricerca due specie di funzioni, cioè l' *applicazione* dell' ordinamento, e la *rimozione* degli ostacoli. L' applicazione si suddivide ne' due rami, a cui col nome di *governo* ed *amministrazione* si distende naturalmente la provvidenza sociale [179. II.] cioè *uomini* e *cose*. Gli ostacoli parimente possono muovere da due principii, cioè dall' uomo ragionevole, o dall' animalesco, epperò debbon rimuoversi con mezzi proporzionati: la funzione di rimuovere con *forza secondo ragione* le opposizioni ragionevoli, vien detta *poter giudiziario*: di rimuovere con *forza materiale* la renitenza materiale, vien detta *milizia*.

Governo, amministrazione, giudicatura, milizia, ci formiranno dunque la suddivisione del potere esecutivo, di cui tratterem brevemente, specificando il già dettone nella general trattazione dell' opera sociale [164 seg.].

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1103.

§ II. *Del governo.*

252. Prendiamo qui la voce *governo* nel senso più ristretto, in quanto prescinde dagli altri poteri, e si riduce ad ottenere dagli associati l' esecuzione delle leggi ordinatrici: che in senso più vasto e generico *governare* potrebbe significare *esercitar l' autorità* ordinatrice degli uomini in società con qualsivoglia facoltà e mezzo, in qualsivoglia materia speciale o generale [179].

Prop. VII. In ogni società 1) è necessaria la funzione di governo, 2) la quale è dote del sommo imperante: 3) la perfezione di tal funzione consiste nel muovere gl' individui *secondo uomo* a compiere le leggi.

Prova della 1. *p.* La legge è universale [246]: or l' universale abbisogna di qualche principio ulteriore per individuarsi [39]: il qual principio non può essere il *suddito*, giacchè come *suddito* egli è mosso e non motore [170 ss.]: dunque debb' essere funzione dell' autorità. Il che può confermarsi empiricamente considerando che se la legge si publicasse solo alla società, senza esservi chi l'applicasse agli individui, molti di questi la trascurerebbero.

L. 2. *p.* è evidente giacchè al sommo imperante appartengono tutte le funzioni ordinative della società [127 seg.].

Evidente pure la 3. da noi già dimostrata [178 seg.]

253. NB. Quegli *ordinamenti* particolari con cui la legge vien applicata a consorzi ed indivdui privati sogliono dirsi *decreti, ordini, precetti* ec., *uffiziali* poi o *impiegati* diconsi gl'individui in cui si trasfonde a tal uopo alcuna parte dell'autorità sociale [152].

Corell. I. Ogni protarchia abbisogna di *uffiziali*,

quando il sovrano non basta da sè all' applicazione delle leggi. . . . . .

— II. Il divario tra *ufficiale*, *poliarca* e *deutarca* consiste in ciò che l'*ufficiale* esercita autorità pubblica *delegata*, il poliarca autorità politica *propria*, il *deutarca* autorità *privata* nella protarchia eterogenea [153. VI.] nella *omogenea* il deutarca è appunto l' ufficiale delegato dal protarca.

— III. *Sovrano* ed *ufficiali* costituiscono un organismo motor della società, come i muscoli volontarii un organismo motor dell' individuo.

254. Prop VII. Retto sarà il *governo*, quando 1. istituzioni sociali opportune preparino e mantengano nell' elemento *materiale*, cioè ne' governanti, abilità e rettitudine: 2. la *forma* organica stabilisca la loro perfetta unità col capo, e chiara distinzione nelle funzioni: 3. quando si derivi dal capo nelle membra *forza* ed *attività* proporzionata alle funzioni rispettive.

La proposizione abbisogna anzi di schiarimento che di prova; e lo schiarimento ci vien fornito dalla considerazione dell' organismo materiale. Un organismo abbisogna, 1. d' una materia predisposta, 2. di una disposizione di parti adatta al fine, 3. di una attuorità vitale che le anime. Così per es. il corpo umano non potrebbe agire senza certi determinati elementi chimici, senza l' organismo, senza la forza vitale e il suo eccitamento.

255. Corell. I. La perfezione del governo esige dunque 1. una *istruzione* precedente, epperò il superiore dee, per quanto può, fornirne i mezzi a chi può trarne vantaggio: quindi il debito di pubblica istruzione, esami, ec. 2. una *onestà* tanto meglio accertata, quanto è più facile alla vessazione l' insi-

nuarsi negl' individui che nelle leggi: quindi il debito di pubblica educazione ec., 3. una perpetua *censura* conservatrice d' entrambe (controlli, disciplina ec.).

— II. La unità organica di tutti gli uffiziali col capo e per sè gran perfezione sociale, essendo mezzo *efficacissimo* di esecuzione [172]: ma può viziarsi se si adoperi o per fine di ben non comune o in materia ove sia incompetente l' autorità.

— III. A rendere attivi gli uffiziali conviene, 1. distorli dagl' interessi privati, al che supplisce lo *stipendio*: 2. comunicar loro l' autorità e *forza* necessaria, determinandone le competenze: 3. *eccitarli* ad usarla colla pena e colla ricompensa.

— IV. *Impiego* e *stipendio* non sono dunque lo stesso che *mestieri* e *paga dell' opera*, come certuni sembrano pensarlo: questo è *lavoro privato* e se ne paga il prodotto a rigor di giustizia *commutativa*; quello è *funzione pubblica*, il cui adempimento è dovere di patria carità, epperò non può pagarsi in moneta; ma dee conferirsi a norma di giustizia *distributiva*.

— V. Lo stipendio dee proporzionarsi al danno che soffre l' impiegato abbandonando i proprii interessi, ed al bene che può sperarne la comunità per la capacità e pe' sacrifizii che esso adopera.

— VI. Erra dunque chi vorrebbe accordar impieghi e *stipendii* alla povertà; la povertà merita *elemosina*.

§ III. *Dell' Amministrazione.*

1. DEL VALORE E DELLA RICCHEZZA IN GENERALE (*a*).

256. Come colla funzione di *governo* la società drizza *gli uomini* al fine sociale così con quella di

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1155. seg.

amministrazione vi volge le *cose* [251], ed usandole quali *mezzi* riguarda in esse una *utilità* [3. VI.], epperò attribuisce loro un titolo di *bene utile*, ne concepisce una stima [71]. Questa *stima sociale* per cui una *cosa* materiale vien riguardata come capace di produrre un tal grado di bene, suol dirsi *il valore* di quella cosa: *equivalenti* a lei sono tutte quelle cose che si stimano capaci di produrre altrettanto; epperò si danno ed accettano in contraccambio.

Dal che si comprende il *valor* materiale aver basi reali e naturali, indipendenti in gran parte dal capriccio umano. Ben può questo attribuir nome di *fine* a ciò che non è fine; ma che quel fine si ottenga con questo o quel mezzo materiale; ciò da lui non dipende. Capriccio sarà far gran conto del luccichio d' un diamante: ma ottener senza diamante un luccichio uguale è cosa impossibile.

Prima base del valore d' una cosa è dunque l' *utilità* del possederla; e senza tale *utilità* le cose non hanno valore. Ma siccome tanto è più utile possedere una cosa, quanto sarà più difficile, non avendola il procacciarsela: così la *rarità* della cosa è un altro elemento di valore. Terzo elemento di valore è la *difficoltà* che dee vincersi per render utile la merce: onde più vale ciò che si ottiene con maggior lavoro e pericolo. *Utilità*, *rarità*, *operosità* di una merce sono dunque i reali elementi del valor sociale, e corrispondono alle ragioni di *fine*, *materia* e *forma*.

Avvertasi però che l'utilità può mirarsi e in generale per l'uso degli associati, e in particolare per un determinato individuo: il valor *sociale* dipende dal giudizio sociale, e però dall' uso *sociale*, non già dall' *individuale*. Quindi la cosa che cessa di essere utile ad *un* socio non perde però il valor sociale.

Una quantità di valori dispombili suol dirsi *ric-*

chezza. La ricchezza è dunque tanto necessaria alla società, quanto è necessario il procacciar a' suoi utilità [174] e coll' utilità sperata indurli soavemente ad operare secondo l' ordine [179. IV.] e sostentarli in quegli ufficii a cui per pubblico bene li destina [255. III.]. I quali doveri essendo *natural* conseguenza dell' essere *umano*, il cui composto abbisogna di sostentamento materiale; possiam dedurne come conseguenza la seguente generalissima

PROP. IX. In *ogni* società umana è il dritto di posseder ricchezza e di amministrarla in ordine al fine sociale.

257. COROLL. I. II. Come è impossibile attribuire un valore a ciò ch' è inutile, così è impossibile separare il *valore* dalla *cosa* che vale. La società possiede e dispone delle ricchezze in due maniere, cioè *usandone* l' *utilità*, e *regolandone* l' *uso*. Nel primo caso ella riveste ne' suoi amministratori un carattere privato contrattando co' privati a rigor di giustizia *commutativa* (come nel comprar armi derrate ec.), nel secondo caso ella opera per via di autorità e nelle proporzioni di giustizia *distributiva* (come nelle imposizioni, leggi agrarie ec.). Il primo diremo dominio *civile*, il secondo *politico* o *eminente*.

— III. La società possiede col dominio *eminente* tutto ciò che civilmente è posseduto dagli associati; col dominio *civile* quei soli beni che ha dritto ad *usare* per ben pubblico.

— IV. Materia de' due dominii sono e gli *stabili* e i *mobili*; i quali nell' ordine civile ricevono oggidì il nome di *demanio* ed *erario* e presi amendue complessivamente, di *fisco*: nell'ordine *politico* il possedimento stabile dicesi *territorio*, il mobile *ricchezza nazionale*, o più genericamente *ricchezza pubblica*.

— V. Come l' ordine *politico* è mezzo ad ottener

il *civico* [181. II.] così l'amministrazione sociale dee mirare a prosperare la ricchezza pubblica.

NB. Dovendo questo compendio limitarsi al puro necessario, nulla diremo sulle leggi morali che dovriano guidare l'autorità nel riscuotere e dispensare le ricchezze del fisco: giustizia distributiva e necessità a ben pubblico, son leggi fondamentali di questo come di tutto l'oprar sociale; nulla parimente sul miglioramento del territorio. Ma non possiam evitare almeno un

2. CENNO SUL PROSPERARE LA RICCHEZZA PUBBLICA (*a*).

258. PROP. X. Benchè l'usura sia essenzialmente ingiusta, pure non è illecito ai governi per prosperare la ricchezza pubblica l'assegnar un lucro a chi impresta danaro, nè a costui è illecito il ricevere tal lucro legale.

NB. *Usura* è il lucrare pel solo titolo di prestito sul denaro imprestato. *Prestito* è contratto in cui si cede l'*uso* di cosa materiale, la quale dee poi restituirsi; se la cosa è tale che usandosi venga meno, dee poi restituirsene l'equivalente. *Danaro* è una merce destinata a servire per *veicolo de' valori*: questa merce fra genti incivilite è il metallo, trovato a ciò conducente perchè *prezioso*, *duttile* a ricevere impronta, *duro* a perderla, *divisibile a piacere*, *portatile* ec.

Prova 1. *generale.* La sola ragione per cui suol dirsi illecito tal lucro, è che questo è *usura*: or tal ragione è falsa: giacchè chi riceve il lucro *perchè assegnato da legge*, non si appoggia al *titolo di prestito* ma al *dritto eminente* della società, applicato da questa al suo *vero scopo*, cioè al ben pubblico; ep-

(*a*) V. Sagg. P. III. n. 947. seg.

però non commette *usura*. Dunque il lucro acquistato pel titolo sovrindicato non è illecito.

Prova speciale delle singole parti: della 1. *Usura* è il ricevere un lucro per titolo di prestito su un capitale che vien meno nell' uso. Or questo lucro è ingiusto per sè. Dunque per sè ingiusta è l' usura.

Dimostriamo la minore. *Prestito* è un contratto *bilaterale*, cioè una convenzione con cui due contraenti protestano di dare ed accettare l'equivalente, legandosi volontariamente a tal equivalenza col dovere di *lealtà*, base di tutte le convenzioni [98. v. 105. n. m. vii.], per modo che chi non dia l'equivalente commette ingiustizia. Or chi lucra nel modo anzidetto non da l' equivalente; imperocchè (avvertite bene il divario) un capitale che non venga meno usandolo, contiene virtualmente in sè due valori, cioè 1. una *utilità* continuata, la quale per sè merita una stima, ed ha un *valore*; 2. l' *uso* di tale utilità per un tempo determinato, dopo il quale il capitale conserva l'abitual suo valore. Dunque chi *cede* l'uso di un tal capitale, cede *un valore* distinto dal valore abituale del capilale medesimo: per es. chi impresta l'*uso* del cavallo cede l'*utile* della cavalcata, senza perdere il comodo per sè altra volta. Dunque facendosi restituir il cavallo e pagar la cavalcata, riceve precisamente l' equivalente di ciò che diede.

Ma chi impresta cosa che vien meno usandola, cede l' uso di cosa che, usata, non ha più altra utilità, nè altro valore, giacchè speso una volta quel denaro o bevuto una volta quel vino, non può spenderlo o berlo altra volta. Dunque se esige un lucro oltre la cosa usata, esige più dell' equivalente, giacchè suppone che la cosa abbia oltre l' uso un valore *per sè*. (Queste prove saran chiarite vieppiù nel rispondere alle obbiezioni).

Prova speciale della 2. p.: questa contiene due parti:

1. è giusta la tassa posta dai governi: 2. essa è utile a prosperare la ricchezza pubblica. Proviam la prima. Il governo ha pienissimo dritto di tassare i sudditi per ben comune, e la tassa è tanto più giusta, quanto più ne soffre il peso chi partecipa dell'utile. Or l'interesse legale gravita precisamente in queste proporzioni, giacchè non paga chi non vantaggia, e più paga chi più vantaggia. Dunque codesta tassa nulla ha per sè di illecito, come non è illecito gravar la tassa per le strade su' passeggeri, quella pe' tribunali su' litiganti, quella pe' contratti sui contraenti ec.

Proviamo ora che questa tassa è richiesta a ben pubblico. Il commercio florido è mezzo di ben pubblico, giacchè è mezzo d'aumentar ricchezza [113. VII. 256.]: come dimostrano gli economisti. Or il commercio, almen in certi casi, non può fiorire senza codesta tassa, giacchè il commercio produce a proporzione de' capitali in corso; e questi senza codesto conforto resterebbero gran parte giacenti, 1. perchè molti non s'indurrebbero ad imprestare: 2. perchè riuscendo quindi malagevole avor sussidio con prestiti a casi impensati, ogni provvida famiglia dovrebbe serbar a tal uopo un capitale giacente. *Avarizia* ed *economia* chiuderebbero dunque in gran parte le fonti dei capitali fruttiferi alla società, se questa non agevolasse i prestiti. Dunque ella deve agevolarli. A tal uopo ella non ha altra via che o *comandare* o *allettare*: comandare sarebbe qui *inefficace*, non potendosi conoscere i capitali giacenti; e forse *ingiusto* togliendo ai possessori il libero uso della roba loro [113. IV.]. L'allettamento del premio è qui dunque il mezzo più efficace e giusto di pubblico bene.

La 3. p. della prop. è dimostrata dalle precedenti; giacchè se il governo giustamente impone la tassa

e giustamente ne ripartisce il vantaggio; se il suddito ricevendone la sua quota non si appoggia se non al dritto eminente del governo, epperò non commette usura nulla può vietarli per sè di accettare il lucro accordatogli.

NB. Dissi *per sè* perchè certe circostanze (per es. là povertà del mutuatario, la gratitudine ec.) potrebbero rendere o ingiusto o turpe l'accettare codesti lucri, come possono rendere doveroso e convenevole il donar anche del proprio per sollievo del misero o del benefattore ec.

OBBIEZIONI (*a*).

259. I. contro la 1. p. della prop. x. L'*usura* non è essenzialmente ingiusta, se non perchè la parola *mutuo* significa *prestito gratuito di danaro*; epperò il mutuante promette di non accettar compense 2. tolta questa *promessa*, è giustissimo che il danaro frutti, giacchè oggidì realmente il danaro è mezzo di gran guadagno: 3. può dunque il denaro locarsi al par di qualunque altro stromento di lavoro. 4. Per lo meno l'interesse del denaro divien lecito, perchè il negoziante che riceve l'imprestito, *da volentieri* l'interesse prevedendone gran profitto. 5. Se voi vietate l'interesse pel mutuo egli dovrà perdere codesti guadagni, giacchè nessuno più vorrà imprestare. 6. L'usura dunque non è mala per sè, ma solo per l'oppressione de' poveri esercitata da certi usurai.

R. negando l'asserzione: 1. è cosa un po' strana il pretendere che la voce *mutuo* significhi *imprestito gratuito* in un contratto ove si esige *espressamente* interesse e che il mutuante *prometta di non accettare* mentre *chiede* esplicitamente. La ragione per cui

(*a*) V. Sagg. P. III. nota C.

l' *usura* è illecita è obbiettiva non già subbiettiva; ella esprime un contratto in cui non è serbata la naturale uguaglianza, perchè l' usuraio riceve più di quel che dà.

= Anzi replicherete forse, se egli non ricevesse interesse riceverebbe meno di quel che dà, giacchè dà denaro e riceve una carta o una parola: or carta e parola valgono meno del danaro.

= *Dist. questa minore.* Valgono meno in certi casi, *conc.* sempre, *nego.* Quando vacilla il credito personale del promettitore e la tranquillità ed autorità sociale, allora scema il valore della promessa; quando il denaro diviene *realmente* fruttifero nel negozio, allora cresce il valor del contante: in ambi i casi non si trova equivalenza fra denaro e promessa. Ma in molti casi la carta val più che il denaro, non che equivalere; come si vede nelle polizze di banchi accreditati.

2. È giusto che il denaro frutti a colui che lo possiede, *conc.* ad altri, *nego* [112. seg.]. La causale che se ne arreca è equivoca e vuolsi pur essa distinguere: il denaro è mezzo di gran guadagno, ma *mezzo materiale ed inerte* il cui *produrre* (la cui *utilità e valore*) tutto nasce dal lavorio di chi se ne serve, *conc.* mezzo per sè attivo e produttivo come la pianta o l'animale, *nego.* Il danaro produce al negoziante come il rame produce al fabbro che lo lavora. Dunque se è lecito farsi pagar dal negoziante l' *uso* del capitale, perchè egli ci guadagna, lecito sarà parimente farsi pagar dal fabbro, oltre il rame che egli compra, anche l' uso di esso rame, perchè *usandolo* egli lo rende lucroso. Se all' opposto è illecito il vantaggiare sulle fatiche del fabbro a cui si vende il rame, illecito sarà del pari il vantaggiar sulle fatiche del negoziante a cui s' impresta il danaro.

3. = Ma il danaro dee riguardarsi quale *stromento*

di negoziazione: or chi non sa che gli stromenti lecitamente si locano, ricavandone poi oltre la restituzione, un *lucro* per *l'uso*? = Sia pure *stromento*, se volete: ma in tal caso la locazione non trasmettendo dominio, il capitale dovrà restare sotto il dominio di chi lo impresta, e se perisce perirà per conto di questo. Così il contratto di *mutuo* diverrà contratto di *società*.

Ist. No: Il danaro dato a' negozianti sempre perisce per colpa loro; ed ecco perchè, essi debbono restituirlo benchè non ne avesser ricevuto il dominio, ma soltanto l'uso. (Mastrofini). = Nego l'asserzione la cui falsità è troppo evidente; perchè mai non potrà il ladro rubare e l'impostore ingannare i mutuatarii senza lor colpa?

4. Se fosse lecito ricevere tutto ciò che altri dà *volentieri* ad un ingiusto o frodolento esattore, sarebbe lecito al ladro ricevere la borsa del viandante, giacchè questi la dà *volentieri* per tema di perder la vita, come il negoziante dà volentieri l'interesse per non perdere un lucro sperato. Ma questo *volentieri* non significa nel caso nostro *volontariamente*; non significa volontà *assoluta* ma *relativa*: il negoziante preferisce al grave il danno leggiero; ma sarà egli lecito per questo il recarglielo? Un *monopolista* che abbia accaparrato tutto il frumento, lo vende poi a prezzo esorbitante, e molti pagheranno *volentieri* tal somma anzi che perire: il suo guadagno sarà egli lecito? Il *valor* delle cose non dipende dalla volontà, ma dagl'intelletti; giacchè il *valore* è *stima*, la stima giudizio, il giudizio atto dell'intelletto [256. 71.]. La base *ragionevole* del valore non è ne' desiderii di questo o di quello, ma ne' bisogni e nella forza produttrice *della società* [256].

= Non può negarsi però che si dà anche un certo *prezzo* d' *affezione*. = Sì; ma fondato su qualche

pregio reale, non già creato dalla avarizia e dalla vessazione.

5. Nessuno più vorrà imprestare, qualora manchi fra gli uomini la legge di *benevolenza*, la quale obbliga a voler il bene altrui come il proprio [104. seg.] ovvero la fede all'altrui parola, base di tutto il commercio sociale. Ma qual che ne sia la causa, se per ben pubblico è necessario un qualche provvedimento, tocca alla pubblica autorità il determinarlo [125. seg.]

6. L'usura dunque è mala *per sè*; e l'oppressione, che vi si aggiugne talora ne è sol conseguenza naturale, ma non è la base di sua reità.

II. Contro il resto della proposizione x. 1. Se l'usura è mala *per sè*, non può mai divenir lecita per qualunque ragion di ben pubblico. 2. Nè vale il cangiarle nome dicendola *premio*, *interesse-legale*, *tassa* ec.; giacchè la cosa realmente non cambia, essendo sempre vero che il privato esige un compenso pel prestito del denaro.

R. alla 1. La ragione di ben pubblico non può render buona l'usura ch'è male per sè, ma può fare che non sia usura un contratto, che usura sarebbe nelle pure relazioni private. In quella guisa che il ben pubblico fa che l'uccisione del malfattore non sia *omicidio*, e la vendita forzata di un fondo non sia *violenza* usata al proprietario.

2. L'azione morale cangia *essenzialmente* e *realmente*, quando così cangiano le relazioni dell'atto, giacchè l'ordine morale tutto dipende dalle relazioni [26. 28. IV.]. Or nel caso nostro la mutazione è totale, giacchè nell'usura il *fine è lucro privato*, l'usuraio opera per volontà privata, il mutuatario cede alla necessità, la quantità del lucro è tassata dalla cupidigia: all'opposto nell'interesse legale, *fine* è il ben pubblico, causa di dritto è l'autorità pubblica.

il mutuatario cede alla legge, e da lei vengono assegnati i limiti del frutto.

§. IV. *Del poter giudiziario e della milizia* (*a*).

260. Vedemmo altrove [196. segg.] poter giudiziario essere l' *autorità* in quanto può col *dritto* autorevolmente chiarito rimuovere gli ostacoli che da dritti oscuri e deboli potrebbon venire contrapposti al più evidente e gagliardo, epperò al progresso dell'andamento sociale. L'*esistenza* e lo *scopo* di questo potere fu allora da noi chiarito abbastanza. Resterebbe ora a determinare in qual *modo* debba esercitarsi codesta funzione, epperò qual *organismo* debba darle il poter costituente; ma nelle angustie e nella generalità di questo compendio mal può trovare accesso una materia si vasta per la sua mole, e si specificata per la sua natura. Rimettiam dunque chi più ne bramasse a trattazioni più vaste.

Lo stesso quasi potrebbe dirsi intorno alla *forza pubblica* o milizia; ma non avendone finora detto parola, ci fia mestieri aggiugnerne almeno un cenno.

261. Prop. xi. Dovere e dritto dell'autorità è l'uso e l' organizzamento della forza materiale a sostegno della giustizia. Prova. La società è destinata a mantener fra gli uomini l' ordine esterno [174. seg.]: or senza forza materiale quest'ordine sarebbe molte volte violato, come è evidente per fatto, e si può anche dimostrare dalla libertà dell'umana volontà nel prevaricare e dalla obbedienza che a lei presta; anche nel mal operare, il materiale suo corpo, contro di cui a difesa dell' ordine materiale è necessaria material reazione. Giusto è dunque l'uso di material forza nella società.

(*a*) V. Sagg. P. iv. 1191 segg.

Che questa reazione esiga una forza esercitata da corpi *organizzati* apparisce dagli ostacoli che debbono superarsi. Imperocchè la forza sociale dee prevalere a tutti gli sforzi, benchè potenti, de' nemici sociali; e dee dare alla società pegni sicuri di tal superiorità, affinchè la società non abbia, che temere; nè i malvagi che sperare. Or tal certezza non può ottenersi cogli sforzi di un solo nè di molti disuniti: ne può darsi unità senza *subordinazione* (125), ossia *organismo*. Dunque l'Autorità deve organizzar la forza.

262. NB. Quest' organismo di reazione pubblica negli individui umani subordinati all' autorità suol dirsi *milizia*; l'organismo della material difesa esteriore sul dirsi *fortificazione*.

Corell. I. Siccome l' *autorità* opera in tre ordini che dicemmo *civico, politico, internazionale* [181. I.]; così ella abbisogna di forza *civica* che mantenga l'ordine fra privati, *politica* che mantenga le forme sociali, *internazionale* che mantenga la società contro aggressioni esterne.

— II. Benchè nulla vieta moralmente, che una stessa forza compisca ne'tre ordini le funzioni di forza sociale, pure a misura che le società progrediscono nella civiltà e coltura, è naturale che la forza vesta forme diverse secondo i fini diversi a cui vien destinata.

— III. Questa diversità si scorge sì nelle *milizie* come nelle *fortificazioni*; giacchè altro è il modo di contenere i *malfattori* o le *moltitudini* o gli *eserciti* nemici.

— IV. Perfetta sarà la *forza pubblica* quando col menomo di *tempo* e di *dispendio* saprà congiungere somma *certezza* di superare anche massimi *ostacoli*.

Ed ecco lo scopo a cui dee mirare il poter costi-

tuente ed il legislativo, con leggi adattate sì alla social costituzione, sì allo stato della civiltà e delle arti.

262. *bis.* Prop. XII. La forza pubblica debbe essere passiva nell'obbedire. NB. Ciò non importa che gli individui non discorrano nell'obbedire, giacchè essi debbono 1.° esaminare se l'autorità è competente (245): 2. se non comanda cosa *in sè* evidentemente malvagia (232): importa solo che assicurati codesti due requisiti, ella dee lasciarsi condurre dal legittimo comandante.

Prova 1. *a priori*. La milizia è forza sociale, e per conseguenza dee maneggiarsi socialmente (170. seg.), come la forza umana umanamente; or l'operazione sociale vien determinata moralmente da superiore [171]: dunque la milizia debb'essere mossa dal superiore legittimo, ossia debb' essere passiva.

Prova 2. *a posteriori*. La milizia debb'essere una forza preponderante sopra qualunque sforzo dei malvagi [264. NB.]: or se si ammette che la milizia deliberi intorno al comando di legittimo superiore, ella perde la preponderanza essenziale; giacchè questa vien menomata da qualunque titubanza de' militi: titubanza inevitabile, se migliaia di teste dovessero trovarsi fra lor conformi per intrinseca spontaneità. Benchè volessimo accordare che talora spontaneamente consentano, ciò sarebbe un caso; onde la preponderanza di quella forza sarebbe puramente accidentale, epperò insufficiente alla costanza dell'operare e alla solidità dell' esister sociale.

Affrancar la milizia dalla passività dell'obbedienza val dunque altrettanto che annullarla nella natura togliendole l'esser forza *sociale*, annullarla nella azione sua propria togliendole l'esser forza preponderante. In somma la *milizia* sarebbe non milizia giacchè sarebbe e non sarebbe forza sociale preponderante.

Prova 2. *empirica.* Supponete che, nelle recenti carnificine di Parigi, la doppia milizia nazionale e linea, non fosse stata vivamente penetrata del dovere di obbedienza, che il sangue di tanti forsennati sedotti, movendola a pietà, ne avesse paralizzato una parte; qual sarebbe oggidì la società in Francia?

Se vi è classe di cittadini, ove l'istruzione debba riuscire scarsa, è certamente la milizia, accolta per lo più di contadini ed occupata da mane a sera in esercizii materiali. Quant'è facile con sofismi accalappiare tal fatta di gente, e persuaderle ingiusto o pernicioso il comando! Così persuasa la truppa perderebbe metà della forza, se non la sostenesse la fermezza nell'obbedienza passiva.

CAPO IV.

DELLA DIVISION DEI POTERI (*a*)

263. Fu molto applaudita nel secolo scorso l'asserzione di Montesquieu « non esservi sicurezza ove una stessa persona (*fisica o morale*) dà la legge, l'applica e ne giudica le violazioni »: dal che egli inferiva non esser retto il governo ove i poteri legislativo esecutivo e giudiziario non sien divisi (*b*). A di nostri, l'incantesimo incomincia a svanire, e i pubblicisti si avveggono che « la distinzione di Monte- « squieu, comunque inesatta, può bensì essere *men-* « *tale*, ma non effettiva... Questo distinguere ec... « forma quelle viziose *dicotomie*, peste della buona « teorica e della buona pratica.... Questi tenta- « tivi recano tanti e tali inconvenienti che avverto-

(*a*) V. Sagg. P. IV, 1231. segg.
(*b*) Esprit des lois.

« no tantosto la umana inconsideratezza di essersi « accinta ad una impresa impossibile » (*a*).

Tenteremo qui dunque di ridurre a formole esatte le basi del teorema, che corrisponde con dottrina verace alle fallaci asserzioni del pubblicista francese.

264. Prop. I. È falso che non si trovi mai sicurezza ove i poteri sono uniti; e che possono in un governo essere questi totalmente divisi.

Prova della 1. *p.* 1.° Il fatto la dimostra giacchè sotto il poter domestico si gode per lo più pace e sicurezza profonda; molti furono i principi, o saggi o santi, a cui i popoli spontaneamente si assoggettarono; e soggettarsi reputaronsi paghi di lor brame (*b*).

2. La ragione spiega i fatti. Trovasi sicurezza quando si può vivere nell'uso non onesto de'proprii dritti; or ogni suddito usa quietamente de'proprii dritti quando chi governa ha luce a conoscerli, rettitudine ad amarli, forza a proteggerli. Dunque o dee dirsi che l' unione de' poteri abolisce l' intelligenza la rettitudine e la forza, o che non toglie la sicurezza. Or l' intelligenza e la forza certamente crescono per l' unione: la rettitudine poi può essere tentata al male, ma non necessitata; anzi nella propria indipendenza un cuor retto può trovar nuovi motivi di disinteresse, di equità, di giustizia ec. Dunque la proposizione assoluta di Montesquieu è falsa.

Prova della 2. *p.* 1.° Ogni governo è essenzialmente *uno* nel suo operare, giacchè diffonde l' unità nella moltitudine associata [128. 1.]; ed è essenzialmente

(*a*) Romagnosi, Giurisprudenza teorica L. VII, c. 2. §. 4. V. anche Gioberti: Primato P. 2, pag. 131, seg. Elvezio in una lettera a Montesquieu già gli predicea che il suo progetto anderebbe fallito.

(*b*) V. Sagg. P. II. nota LV.

intelligente, giacchè la coordina al fine [127]. Or la unità di natura intelligente, considerata nello stato compiuto ed atto ad operare, è quello appunto che intendiamo col vocabolo *persona* (morale o fisica). Dunque ogni governo è essenzialmente una persona.

(NB. Dal che si conferma anche la 1. p., giacchè se ogni sicurezza mancasse ovunque in *una sola persona* è concentrata ogni autorità, la sicurezza sarebbe impossibile, e metafisicamente ripugnante essendochè ripugna governo non uno).

2. Confermasi l'unità essenziale di ogni governo dalla confessione stessa di Montesquieu, il quale riconosce esser necessario che i tre poteri camminino in armonia (*a*).

NB. Il problema, che Montesquieu volle sciogliere colla division de' poteri vien inteso da molti in un senso che presenta un assurdo evidente. Essi vorrebbero trovare *tal forma di governo ove il sovrano fosse impotente al male pel contrasto di un altro potere.* Ma « la *prevalenza effettiva* del sommo impero « forma, dice Romagnosi, il dogma primario fondamentale indispensabile di qualunque civile gover« no. » (*b*). Un governo, alla cui forza potesse contrapporsene altra uguale, non sarebbe governo *sovrano*; e come potrebbe essere impedito dal male, così potrebbe dal bene [234. seg.].

265. Corott. 1. Il vero principio di sicurezza pei popoli è la conoscienza ed onestà dei governanti.

(*a*) L. XI, c. 6.

(*b*) Giurispr. teor. L. VII. pag. 558 Ed a pag. 483. « La « pretesa bilancia de' poteri contrastanti non sottomessi ad « un poter centrale che li predomini è un controsenso che « sovverte ogni idea di politico governo. Questa bilancia ri« solversi in uno *scisma perpetuato* che dovrà finire coll'op« pressione della parte meno unita ».

— II. Per conseguenza il gran problema politico dovrebbe ricercare piuttosto il vincolo morale per affezionare all' onestà i governanti, anzichè la forza materiale per contenerveli.

— III. Se la religione è il più gagliardo vincolo morale, affezionarle i sovrani è la somma guarentigia politica.

266. Prop. II. La division de' poteri non può mai compensare la *probità* dei governanti in vantaggio della società. Prova 1. Il ben sociale non è l' utile, ma l' ordine [122. II.] : or il contrasto nato dalla division de'poteri, produrrà bensì l'utile di *molti* (poichè per la division *molti* governano), ma non farà mai che i molti senza probità vogliano l'ordine. Dunque il contrasto non compensa la probità.

2. I miseri e deboli non saranno mai governanti, giacchè chi governa cessa d' essere misero e debole: dunque qualsivoglia artificio di governo appoggiato solo all'*interesse* dei governanti (come è appunto la teoria di Montesquieu), mai non condurrà al vantaggio de' miseri e deboli. Or l' ordine esige che al costoro vantaggio principalmente si volgano le cure sociali proteggitrici del dritto contro la forza [175. 183. segg.]. Dunque l'interesse non produce il precipuo vantaggio sociale.

3. *Prova di fatto.* Ovunque mancò la probità, monarchie, aristocrazie, e democrazie sempre condussero alla oppressione : nelle antiche repubbliche che gli schiavi, in numero immensamente superiori ai cittadini, venivano oppressi del pari a Sparta ad Atene a Roma ; in Inghilterra altre volte Cattolici ed Irlandesi, negli Stati uniti i Negri anche al dì d'oggi portano i ferri : in Isvizzera l' Argovia opprime e saccheggia. Dunque l'equilibrio e la division de'poteri non conduce all'*ordine* sociale, ma al più assi-

cura un maggior numero d'interessi, sacrificando solo i più deboli e meschini.

267. Prop. III. La division de' poteri, anche quando è congiunta alla probità de' governanti, benchè sia da un canto nociva alla società, può da altro canto recarle un qualche vantaggio.

Prova della 1. *p.* La società è *unione* formata dalla *unità* ordinatrice [120. I.]; dunque tanto sarà più perfetto l'esser sociale, quanto più perfetta l'unità ordinatrice. Ma la division de' poteri scema di *unità* l'autorità. Dunque scema di perfezione la società [172], epperò le è nociva.

Prova della 2. *p.* Il superiore, come uomo, va soggetto a tutte le miserie e passioni umane [128 III.]; può dunque abbisognar di freno nell'uso d'autorità quando le passioni lo portassero ad esorbitare. Ma nella division de' poteri combinata colla probità, egli trova un freno; giacchè sebbene anche gli altri poliarchi possono esorbitare, pure non suole accadere che le passioni abbiano su molti animi probi un ascendente uguale e costante. Dunque la divisione dei poteri può talvolta giovare.

268. Coroll. I. Quindi può inferirsi per legge universale — tanto è più necessaria la division de' poteri quanto più è soggetto alle umane debolezze il governante.

— II. Un governante che conosca la propria debolezza, è obbligato a contrapporle compensi proporzionati che lo difendano dal condiscendervi, dividendo l'*uso* de' poteri anche dove non ne è diviso il possesso.

NB. Quindi è che in società ben ordinata i principi, anche assoluti, si impongono da sè medesimi certe forme governative, che ritardino la rapidità del

governo in caso di qualche aberrazione repentina. La natura poi anche ai più potenti e rapidi comandanti oppose e la naturale inerzia delle moltitudini che debbon muoversi e la coscienza de' sudditi onesti [233. I.] Quindi vedete che

— III. La divisione de' poteri o almeno del loro uso, si trova necessariamente in ogni società [152] un superiore savio la rispetta e la ordina a ben sociale; un superiore infrunito e scapestrato, se non può distruggerla, almen la calpesta.

OBBIEZIONI.

269. I. Contro la prop. II. 1. Il contrasto de' poteri tende necessariamente all' ordine; dunque dee compensare la probità. La prova dell' asserzione è nella natura umana che, per la sua tendenza irresistibile al bene, non può mai volere *gratuitamente* l' ingiusto. 2. Ogni divisione di poteri può dunque ridursi a quella espressa nella prop. III. cioè a quella cui va congiunta la probità; epperò *sempre* la division dei poteri dee produrre il bene di ordine, e la prop. III. combatte la II.

R. alla 1. *Dist.* l' *asserz.* Il contrasto de' poteri tende all' ordine finchè non corre fra i governanti interesse comune, *conc.*; quando tal interesse s' insinua, *nego.* La ragione prevede e l' esperienza conferma, che quando i governanti arrivino a collegarsi fra loro per comune interesse, se dalla probità non vengano contenuti, transigeranno sul giusto per non perdere l' appoggio de' complici nell' utile.

Dal che si vede la prop. III. non combattere la II. giacchè la III. parla di governanti abitualmente onesti, la II. di interessati: or questi tosto o tardi sempre finalmente giungono a collegarsi in danno dei miseri.

II. Per lo meno non può negarsi che *sempre* sarà più felice una società ove i poteri politici sieno divisi. Imperocchè la felicità sociale non è finalmente che la somma delle felicità individuali: or voi concedete, che ove *molti* governano, *molti* partecipano al bene e felicità sociale (266); dunque la somma di felicità sarà sempre maggiore in un governo a contrasto.

R. nego l'asserz. Alla prova *nego la magg.* la quale corrisponde nell'ordine sociale alla nota proposizione epicurea di Bentham, Gioia, ec. i quali pongono la felicità individuale nella somma de' piaceri o dei momenti felici [66. II.]. Se la felicità sociale fosse la somma delle individuali, felicissima sarebbe una società di martiri sotto il coltello d'un Nerone o di un Taicosama; giacchè ciascun dei martiri si reputa avventurato di dar il sangue per la giustizia e ciascun dei persecutori va lieto di spogliarli ed ucciderli. La felicità sociale, come la perfezion di una macchina composta, non risulta soltanto dagli elementi ma anche dalle lor relazioni scambievoli; le quali se sieno stabilite sulle norme dell'ordine, costituiscono perfezione e felicità *propriamente sociale*; se contro tali norme potranno gl'individui procacciarsi con personale onestà felicità verace [26], senza che però dir si possa felice la società.

2. Nego parimente la minore: noi concediamo che molti parteciperanno *all'utile* opprimendo i miseri; ma il partecipare a tal oppressione è sventura degli oppressori più ancora che degli oppressi, giacchè il malvagio si priva del precipuo bene umano, l'*onesto* [27. II.].

3. Finalmente trasmesse anche le altre due proposizioni, *nego la conseguenza.* Imperocchè diam pur che la felicità sociale consista nell'*utile*, e che in una poliarchia di gente interessata, i ladroni che suc-

chierebbero sangue del povero sarebbero *molti*; non seguirebbe però che la *somma* della pretesa felicità fosse maggiore. Perocchè ad ingrassar *molti* ricchi ci vuole molto maggiore oppresione di poveri: l' agiatezza delle antiche repubbliche nascea dalla oppression degli schiavi, come pure l' agiatezza dei moderni coltivatori americani e della aristocrazia inglese appoggiata allo stento travagliosissimo degli operaii e de' poveri. E se anche nelle tirannìe più assolute la plebe fu oppressa e dissanguata, donde ciò se non dalla prodigalità verso i complici e i favoriti? falso è dunque che ove molti, facendo la legge senza probità, impinguano sè stessi, la somma di felicità, anche epicurea, cresca realmente nel tutto della società.

CAPO V.

EPILOGO.

270. Ecco spiegate brevemente le basi del dritto politico. Esso determina le leggi morali, per cui si forma, si conserva e si perfeziona l' unità sociale; la quale essendo *diretta* per sua natura *al bene* degl' individui associati, se ottiene un tal *fine* giugne al *termine* di sua perfezione, se vi tende, è perfetta nella sua *tendenza*; se si rende capace di tendervi è perfetta nell' *essere* [6. v.].

271. La perfezione assoluta di *termine* non essendo cosa di questo mondo, il dritto politico non può dettar leggi se non all' *essere* ed all' *operare* delle società prodotte dalla varia combinazione della socialità co' fatti concreti.

La perfezione dell' *essere* consiste nella perfezione dell' *unione*, giacchè l' essere sociale consiste nella

unione. La società dunque ha politicamente il potere di formare e conservare l'unità: il qual potere dovendo commettere fra loro (*con-statuere*) le varie parti organiche ed elementari con leggi costanti, rettamente si dice Poter costitutivo. Questo, usando la forza morale che germina dall'ordine precedente, dee sforzarsi di dare alla società, che ci costituisce, tale organismo e personale e materiale, che niuna forza materiale o spirituale riesca più a scompaginarlo.

272. Non basta: quest'organismo non è destinato all' inerzia, ma a perpetua operazione riparatrice e perfezionatrice. La costituzione dunque dovrà dare alla società un organo di *cognizione*, un occhio sociale vigile a cercar la luce, diafano a riceverla, animato da vitalità produttrice di sensazione. Questo è l' organismo deliberativo che colla *ispezione* cerca, colla *rimostranza* riceve, colla *discussione* chiarisce le notizie de' bisogni sociali.

Conosciuti i bisogni, la società dee *volerne* i provvedimenti con leggi *giuste convenienti* ed *utili*; epperò abbisogna di tal organismo che, e per la natural tendenza de' singoli individui, e pel congegno delle varie loro relazioni debba condurre alla legislazione i più capaci di utilizzare le *cose*, di governar gli *uomini*, di conservar l' *onesto*.

273. Il bene che vuol colle leggi, la società dee poi condurlo a reale esecuzione, ordinando gli *uomini* associati; abbisogna dunque di tal organismo che partendo dal centro concreto di autorità, e diffondendosi in tutte le membra sociali, vi applichi fedelmente la legge. Questo organismo è la società *governante*, ossia il *governo*; la cui composizione sommamente importa che sia atta a produrre l' ordine sociale. Vuolsi dunque educarlo, istruirlo, contenerlo, eccitarlo, ricompensarlo.

A tal uopo la società abbisogna di mezzi materiali. Ella dee dunque avere non solo il general dritto *eminente* di *ordinar le cose*, di proprietà ancor privata, a ben comune; ma il dritto eziandio di possedere personalmente e adoprare certa quantità di ricchezza ad *uso* pubblico con pieno arbitrio di proprietà. Questo potere abbiamo detto *amministrativo*, o può suddividersi in dritto *eminente* e dritto *fiscale*, secondo che dispone delle cose *ordinandole* ovvero *usandole*. Dal primo nasce, fra gli altri, il dritto di fomentar il commercio colla tassa d'*interesse legale*, dal secondo il dritto di esigere gravezze, e spenderne i proventi.

274. Ma mentre negli uomini e nelle cose ella conserva l'*ordine*, dee per conseguenza tutelare tutti i *dritti* che dall'ordine naturalmente germogliano, a fronte di altri dritti che vengono, spesse volte in collisione. Dee dunque portarne autorevolmente *giudizio*, e con tal giudizio legare almeno rispetto allo atto esterno, le volontà degli associati. Il qual *giudizio* se chiarisce direttamente doveri e dritti, dicesi di *foro civile*; se chiarisce la lor violazione reintegrazione, di *foro criminale* o *penale*. Le leggi organiche della *magistratura*, ossia del corpo giudicante, e le leggi regolatrici del suo procedere (*codice di procedura*) debbono mirare al pieno e notorio trionfo di ogni dritto.

Ma sia pure legittima nell'origine, competente nel giudizio, giusta nella sentenza l'autorità giudicante e legislatrice, sempre incontrerà la resistenza indomita di mille passioni, che armate di *forza violenta* vorranno respingere il *dritto*. Altra forza irresistibile dovrà ella dunque opporre alla *violenza* perturbatrice, la forza *pubblica*, ed averla pronta sempre ad ogni uopo. Organizzarla in modo che col *menomo* ag-

gravio sociale, in tempo *brevissimo* ella sia *certa* di superar *massimi* ostacoli nel difendere sì i dritti dei privati, sì l'organismo sociale, sì l'esistenza e la dignità nazionale: ecco il dovere di chi ordina la pubblica forza nelle persone e nelle cose. D'onde spunta la divisione della milizia in *civica*, *politica* e *nazionale*; e la divisione del governo in *comando* ed *amministrazione* di *esercito* e di *munizioni*.

275. Ma chi *possiede* codesti dritti, codesta autorità sì moltiplice nelle sue diramazioni? Il principe; quella persona cioè, in cui è concreto per *fatto associante* il poter supremo [127. 137. segg.]. Ma possessor legittimo, potrà egli alienar l'impero? potrà se sia *alienabile* il titolo per cui *possiede* l'autorità se potrà se l'abbia a titolo inalienabile.

E se da un usurpatore gli sia tolto materialmente il potere di usare l'autorità che giustamente egli possiede, a chi toccherà allora il dritto di ordinare la società? Essa nè può nè dee rinunziare all'ordine. Dovrà dunque cercarlo ove allor sol può trovarlo, nel *governo di fatto*; e l'usurpatore è in *dovere* (epperò *in dritto*) di esigere obbedienza, finchè persiste nell'invasione. Ma poichè l'invasione è ingiusta, nè egli ha dritto a persistervi nè altri a sostenervelo, se non fossero le cose ridotte a tale che ogni cangiamento rovinar dovesse la società.

276. Resta a vedere se il legittimo sovrano cader possa per incapacità ed ingiustizia dal possesso dell'autorità? Al che in primo luogo rispondesi ogni dritto durar tanto, quanto ne dura il *titolo*. Dunque se il titolo fu *revocabile*, poter cadere il sovrano; se *perpetuo*, non potere. 2. Ogni dritto rimaner sospeso se sospendasi il potere o fisico o morale di usarlo. La fisica incapacità dunque non farà cader dal dritto; ma dall' uso di esso, e chiederà una reggenza;

la incapacità morale, vale a dire la reità evidente della cosa ordinata o la incompetenza dell' autorità ordinante, sospenderà, *per quell' atto* il dover di obbedienza nel suddito, ma non abolirà il dritto del sovrano. 3. Mai dunque il suddito non dee ribellare; ma può accadere talvolta che il principe, non godendo pieno possesso della autorità, ne venga privato legittimamente da chi ha dritto a punire in lui que' fatti, che meritar potessero la caducità; nel qual processo è chiaro doversi alla giustizia mantenere inviolati i suoi dritti. 4. Il sistema ipotattico (154.) delle umane società presenta a tal uopo una guarentigia fermissima dell'ordine sociale, allora specialmente quando la religione, colla sacra sua sanzione, consacra il dritto e rintuzza la violenza.

LIBRO VI.

BASI DEL DRITTO INTERNAZIONALE.

CAPO I.

PARTIZIONE.

277. Dopo aver considerato l'uomo operante, prima nella solitaria sua individualità, poi nella sua congiunzione con altri uomini, ed esserci così formata un'idea razionale del nascimento e della operazione sociale; conviene finalmente dare uno sguardo alle relazioni che aver possono fra di loro varie società indipendenti e separate. Tali sono gli stati, le nazioni ec. epperò ciò che diremo di quelle società, agli stati e nazioni potrà ordinariamente applicarsi. Noi per altro, avendo riserbato le applicazioni al libro VII. tratterem qui la materia in termini generali, per continuare la nostra operetta sotto quelle forme astratte e filosofiche con cui ebbe principio. E limitandoci alle idee più elementari mostreremo.

1. Le relazioni naturali che passano fra società uguali;

2. i primi doveri che ne risultano;

3. come possa esigersene colla forza l'adempimento;

4. qual nuova società risulti dalle relazioni internazionali.

O in termini più concisi: Relazioni internazionali, in pace e in guerra: Società internazionale.

CAPO II.

RELAZIONI NATURALI FRA SOCIETA' SEPARATE (*a*).

278. Quei filosofi, che diedero all'uomo *natura selvaggia* dissero che col patto sociale egli è *uscito dallo stato di natura, ma che le nazioni vi rimangono tuttavia*: onde fra loro passano tuttavia le sole relazioni naturali. Altri filosofi, di cui noi battiam le pedate, veggono l'uomo, associato dalla natura medesima, tendere a sempre maggior ampiezza di relazioni sociali [120. II.]; epperò l'universale associazione delle genti riguardano come ultimo intento di natura e del suo Creatore. Questa universal società è dunque *lo stato* veramente *naturale* dell'uomo (se non in quanto guasto dalla colpa, di si perfetta società è divenuto per le passioni travalicanti moralmente incapace (*b*)). Non diremo noi dunque naturale alle nazioni lo stato di solitudine, come noi dicevamo naturale all'individuo; concederemo per altro poter le nazioni, più agevolmente degli individui, rimaner lungo tempo isolate nel lor territorio, e questo diremo il loro stato *natio*, l'universal società diremo il loro stato perfetto, epperò e più veramente *naturale*. Nè dee recar meraviglia, che a questa perfezione ultima, benchè *naturale* pure non sia giunto ancora il genere umano. Imperocchè, senza parlare della corruzione di natura, siccome l'individuo prima dee perfezionarsi per propagarsi in famiglia, e la famiglia per propagarsi in città, e la città in nazio-

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1250. segg.

(*b*) Onde il *Riparatore* del divino opificio *rifece* la *universale associazione*, e questa stessa universalità di società volle che fosse il suo nome proprio. *Cattolica Chiesa*. V. Sagg. P. II. n. 466. e nota LVIII. e LIX.

ne: così solo dalla perfezione della società nazionale può germinare la universale associazione concreta dell' uman genere, a cui natura ci porta: onde finchè lo stato *nazionale* non abbia acquistate appieno sue forme virili, l'associazion delle genti rimarrà sempre in una specie d' infanzia; come nell' infanzia rimasero le nazioni quando erano imperfette le città, nell' infanzia le città quando imperfette le famiglie.

Nè però dee dirsi inutile lo studio del filosofo, il quale a tale stato che ancor non è, pretende dar leggi. Imperocchè nè può dirsi che *pel filosofo* ancor non sia ciò di che già spuntano i primi germi; e che tutto già esiste nelle cause naturali, obbietto proprio del meditar filosofico: nè inutile è lo studio di tali future società, poichè dipendendo esse dal morale operar degli uomini presenti, egli è sommamente importante che questi conoscano le vie e il termine a cui li sospinge natura, affine di conformarsi agli intenti del Creatore, somma legge del loro operare [26. 37. IV.].

Or questi intenti non potendosi da noi naturalmente conoscere se non col contemplar gli elementi che natura stessa ci presenta, converrà che deduciamo dalla natura sociale le relazioni che congiungono le società fra loro, e i doveri che ne risultano.

279. Prop. 1. Fra società indipendenti astrattamente considerate noi ravvisiamo perfetta ugualianza di dritti e doveri; la cui base è il dovere di giustizia e di benevolenza.

Prova della 1. *p.* Società indipendenti considerate astrattamente, altro non sono che *natura sociale* replicata più volta: or la replicazione non è mutazione: dunque elleno sono perfettamente uguali.

Prova della 2. *p.* La base di tutti i doveri è il primo principio = fa il bene = [23. 1.]: or questo

principio fra enti uguali equivale al dovere di giustizia e di benevolenza, come fu da noi dimostrato rispetto all'uomo individuale [104. seg. c. f. 69. e 108]. Dunque base di tutti i doveri internazionali sono giustizia e benevolenza.

280 Corell. I. La disuguaglianza di dritti fra le società diverse dee dunque nascere da fatti concreti.

— II. Questi fatti disuguaglianti naturalmente non possono essere se non o l'origine o il consenso o il dritto [133. seg.]; così per es: le colonie dipendono dalla metropoli per *origine*, i deboli *consentono* di soggiacere a'potenti per bisogno, gli offensori possono a buon dritto esser puniti *pel delitto*.

— III. Il fatto di ingiusta oppressione non produce *per sè* disugualianza di dritti; ma può produrre nel *governo di fatto* un dritto precario di autorità [224. seg] il quale a lungo andare può legittimarsi per *consenso* più o meno esplicito [229. II.].

— IV. Dovendo le nazioni volersi scambievolmente il bene e procacciarselo, debbono voler l'una all'altra l'ordine politico subordinato al bene ed ordine civico; giacchè questa è la perfezione delle società considerate nella loro unità [216. seg.].

— V. Le relazioni fra società riguardano direttamente il bene esterno subordinato all'interno [174. seg].

281. Prop. II. Le relazioni scambievoli fra società legano direttamente i loro principi: mediatamente poi tutti gl'individui.

Prova della 1. *p.* Le relazioni internazionali sono relazioni morali, giacchè passano fra enti intelligenti e liberi, e van soggette a leggi morali [171. III. 88]. Or le morali operazioni delle società vengono eseguite da' rispettivi principi. Dunque esse relazioni morali passano fra' principi.

Prova della 2. *p.* I sovrani debbono mantener l'ordine fra' sudditi [126. VI.]: or l'ordine stabilisce relazioni fra tutti gli uomini, anche stranieri, per l'universal principio di socialità [121. seg.]. Dunque i sudditi debbono dal sovrano esser indotti ad osservar le leggi che da tali relazioni risultano; onde sono *mediatamente* legati dalle relazioni internazionali.

Conferm. Nella protarchia formata *per sintesi* il suddito è legato da quei doveri che lo stringeano al deutarca [161. III.] : or la società delle genti è protarchìa sintetica, giacchè esse furon *nazioni* prima di essere *unite* [153. V.]. Dunque i sudditi sono legati alla protarchìa internazionale pei doveri che li stringeano al proprio lor principe; cioè *mediatamente*.

282. Corott. I. Le relazioni pacifiche sono tutt'altro che amicizia individuale fra regnanti : questa è affetto privato tendente al bene personale dell'amico, quelle sono affezioni di persona pubblica tendenti al bene della società amica.

— II. Ogni straniero è persona sacra agli occhi del cittadino, come membro di società uguale ; e l'odio barbaro de' forestieri è contro natura.

— III. Ogni sovrano deve ai proprii sudditi sparsi in terre straniere, 1. *protezione* onde non vengano offesi, 2. *disciplina* affinchè non offendano. Quindi derivasi il dritto de' pubblici rappresentanti (come consoli ambasciadori ec.) sui sudditi del rispettivo lor principe.

NB. Il dovere di *amore internazionale* abbiam detto essere base di tutti i doveri fra società uguali. Ma queste possono considerarsi e nell'ordine e nel disordine; ed è facile il vedere che altro si deve ad una società ordinata, altro ad una tumultuante. Svilupperemo dunque in due distinti capitoli queste due specie di doveri.

CAPO III.

SVILUPPAMENTO DE' DOVERI DI AMORE, NELLE RELAZIONI PACIFICHE VERSO SOCIETA' ORDINATA (*a*).

283. Prop. 1. Le società ordinate debbono bramarsi e procacciarsi reciprocamente la equità de'governanti, la subordinazinne de'sudditi, l'armonia degli uguali; ma procacciarle coll'aiutare l'autorità, non già col violentarla.

Prova della 1. *p.* Le società si debbono scambievole amore in ordine al ben politico ed al civico [280. IV.]: or il bene *politico* tutto può ridursi alla equità di chi governa e alla subordinazione di chi è governato; il bene *civico* tutto all'armonia fra i socii [180. seg.]. Questo debbon dunque procacciarsi le società.

Prova della 2. *p.* L'autorità è la naturale ordinatrice della società [125. seg.]: dunque violentar l'autorità è contro natura. Dunque gli aiuti scambievoli fra le società consistono nell'aiutare le autorità legittime nel legittimo uso de' lor diritti.

= *Conferm.* Assai più gagliardo è il dritto di un Protarca sulle deutarchie, che di una nazione sulla sua vicina *uguale*: eppure il Protarca non deve operare sulle deutarchie; se non per mezzo della loro propria autorità [160]. Dunque così pure debbono operare le nazioni in bene delle loro vicine, e per le stesse ragioni di dritto ipotattico [152].

284. Coroll. 1. Siccome l'autorità nelle società *ordinate* parla per bocca del principe, suo organo naturale [128. NB.]; così ogni *intervento* di società vi-

(*a*) V. Sagg. P. IV. n. 1262. seg.

cina contro il volere del principe è in tali società onninamente ingiusto.

— II. Siccome ogni principe, come uomo, può errare [128. II.]; così retto esercizio di amore internazionale è il farlo avvertito sugli abbagli che prende in danno del suo governo: di che altri forse non l'ammonirebbe, se nol facesse il principe vicino.

— III. Negar soccorso contro i ribelli, e molto più fomentare tra vicini la ribellione, è tradimento internazionale.

— IV. *L'ex-tradizione* de' malfattori è atto di carità internazionale, giacchè assicura l'ordine civico nelle società vicine.

285. Prop. II. Società uguali debbono rispettarsi reciprocamente nel possedimento politico, e favorirsi, ove possono senza danno proprio, nell'aumento della ricchezza nazionale.

Prova della 1. *p.* La società possiede *politicamente* quelle terre che ella ha occupate per mezzo dei suoi ed in cui *ordina* le loro relazioni scambievoli [257. I.]: il possedimento politico è dunque stromento di *ordine* sociale. Or le società debbono bramarsi e procacciarsi l'ordine scambievolmente [280. IV.]. Dunque rispettarsi nel possedimento politico.

Prova della 2. La ricchezza nazionale dee procurarsi da ciascuna società a sè medesima come bene dei suoi associati [256]: or ciascuna dee bramare alle altre società quel bene stesso che a sè [279. seg]. Dunque anche favorir le altre nell'aumento della ricchezza.

286. Corell. I. Il territorio d'una società pubblica tanto si stende quanto i possedimenti de' socii e il bisogno *prevalente* di ordine sociale. NB. Dico *prevalente*: perchè se due società hanno ugual bi-

sogno di un territorio, non potrà dal bisogno *solo* ripetersi il titolo di giusto possesso.

— II. Quindi anche il possedimento di laghi, di fiumi, deserti arenosi; e pur di quei tratti di mare, il cui passaggio può riuscir necessario all' ordinamento civile di una società.

— III. L' impedire altrui di arricchire e prosperare è atto ostile ed inumano: molto più il mover guerra ai vicini per tema di lor futura grandezza: checchè ne dicano il Montesquieu ed altri.

— IV. All' opposto la libertà del commercio, salvo l' interesse della propria società, è più conforme alla natural relazione internazionale, che i legami del commercio vincolato.

287. Prop. III. Società uguali debbono procacciarsi scambievolmente per via di ragione la luce del vero; ma non è lecito in ciò l' uso della forza.

Prova della 1. *p.* Che debbono comunicarsi il vero è evidente, giacchè il vero è un bene, anzi il primo fra' beni perchè fonte d' ogni altro [98. 36.]. Or questo bene non può comunicarsi se non per via di ragione. Dunque così denno procacciarselo.

Prova della 2. *p.* L' uso della forza non è lecito, se non al dritto rigoroso prevalente [126. II. 175. I.] or fra uguali non è dritto prevalente, giacchè se vi fosse non sarebbero uguali.

Conferm. 1. Il vero esige adesione interna, e questa non può ottenersi colla forza. 2. Al più la forza potrebbe togliere ostacoli *ingiusti*: ma questi, come disordini, debbono togliersi dalla forza *ordinatrice* della società, vale a dire dal superiore della società medesima, non mai da uno straniero [201].

288. Coroll. I. Le guerre di *religione offensive* cioè intraprese per diffondere una dottrina religiosa, so-

no dunque contro natura. Non così le guerre *difensive*, con cui un popolo si difende contro chi vuol profanarne la religione. Queste sono lecite; ma impropriamente si dicono *guerre* di *religione*: esse sono difesa della libertà e dell' onor nazionale, epperò guerre politiche. La religione non si difende colle armi.

— II. Oltre il vero religioso, le società debbonsi a vicenda comunicare il vero politico, vale a dire le notizie di tutto ciò che può contribuire al bene politico.

— III. Quindi il dovere di lealtà internazionale, i dritti diplomatici degli ambasciadori, il dovere per essi di non abusare della loro inviolabilità in danno delle nazioni amiche ec.

CAPO IV.

DOVERI INTERNAZIONALI VERSO SOCIETA' DISORDINATA (*a*).

289. Supponiamo due società, una almeno delle quali osservi le leggi dell' ordine; giacchè se sono in iscompiglio amendue, non v' ha chi oda le voci del dovere, e l' impero del dritto.

Prop. I. Fra società uguali la società offesa ha dritto ad esigere riparazione del passato e cautela pel danno possibile in avvenire, ed a punire, usando la forza, la società offenditrice.

Prova della I. *p.* La società deve ai dritti de' suoi associati tutela contro la violenza [175]: or chi ha dovere ha dritto ad impedirlo, e dritto inalienabile [69. VII.]: dunque la società offesa ha dritto a riparazione.

Conferm. Il dritto della società offesa prevale al

(*a*) V. Sagg. P. IV. II. 1276. seg. e 1317. segg.

contrario, come il dritto dell'assalito a quello d'ingiusto assalitore [114].

Prova della 2. *p.* La società offenditrice si mostrò non curante del *dritto*, epperò non arrendevole alla forza morale: solo dalla forza fisica potrà dunque venir contenuta nel dovere. Or la società offesa deve contenervela per tutela dei suoi: dunque dee cautelarsi colla forza contro ogni danno futuro.

Prova della 3. *p.* L'ordine è intento del Creatore fra le società come fra gl'individui: or le società sono in dovere (epperò in dritto) di promuovere gli intenti del Creatore: debbono dunque fra loro mantener l'ordine. Ma la difesa dell'ordine non può, fra nazioni cozzanti, appartener alla disordinante: dunque è funzione della nazione oltraggiata. Or la riparazione dell'ordine si ottiene colla punizione: dunque l'offesa ha dritto a punire l'offenditrice.

290. NB. *La forza usata fra società uguali* si chiama GUERRA: *ingiusta* quando è violazione dell'ordine, *giusta* quando ne è riparazione. La guerra giusta potrebbe dunque dirsi difensiva, la guerra ingiusta offensiva. Se non che queste voci *offensiva* e *difensiva*, sogliono usarsi strategicamente in altro senso, per ispiegare le operazioni militari che tendono o ad assalire il nemico quiescente o a respingerlo assalitore.

COROLL. I. La guerra giusta è un atto di amore internazionale, giacchè tende all'*ordine*, ben comune di tutte le genti come di tutti gl'individui [27. III., 122. II.].

— II. Il danno che può lecitamente recarsi al nemico, dee proporzionarsi al triplice obbietto, *riparazione, cautela* e *punizione*: tutto il di più è ingiusto.

— III. Dal dritto a *riparazione* nasce il dritto a tasse pecuniarie e commerciali, a smembramento di

territorio, a sacco e foraggi ec. Dal dritto a *cautela*, il dritto a fondar per sè e a smantellare altrui le fortezze, a limitar al nemico le milizie e le armate, ad esigere *ostaggi* ec. Dal dritto *penale*, la conquista ossia la privazione di nazional libertà, il cangiamento di dinastia, la punizione degli eccitatori di guerra ec.

— IV. La guerra è spesse volte non solo un *dritto* ma anche un *dovere* sociale; epperò la società deve usarvi mezzi *efficaci*, ad ottenere il ritorno all' ordine.

— V. Ella dee cominciarsi, continuarsi e terminarsi per pubblica autorità, giacchè è atto sociale. E siccome nell' atto sociale la moltitudine può avere una parte or meno or più attiva [171. seg.], così la guerra può essere o semplicemente *pubblica* fatta per autorità del Sovrano, o anche *nazionale* per espresso consenso de' cittadini.

291. Prop. II. Una società muove ad un' altra giustamente guerra *pubblica*, o 1. per difesa propria quando fu evidentemente violata ne' rigorosi suoi dritti: o 2. per difesa di altra società ingiustamente assalita, se possa difenderla senza propria rovina; e 3. per difesa dell' ordine in una società scompigliata che implora soccorso.

Prova della 1. *p.* Ove i dritti violati non sono evidenti e rigorosi, il dritto universale ed evidente di libertà e d' incolumità prevale [69]: or tutte le società sono in possesso di questo dritto evidente [179]. Dunque senza violazione evidente di dritti rigorosi la guerra è illecita.

Prova della 2. *p.* Che possa recarsi sussidio alla società ingiustamente assalita, è cosa evidente, giacchè il trionfo dell' ordine è un bene comune [200. I.]. Che questo sussidio poi debba recarsi senza rovina della propria società è chiaro, 1. perchè l' au-

torità che muove guerra dee voler prima il bene della propria poi quello di altre società (prescindiamo dal caso di promesse particolari che stabiliscano in esse dritto rigoroso al soccorso): 2. perchè l'autorità non può comandar l'eroismo: or sarebbe atto eroico l'espor sè medesimo per bene altrui [106. seg.]. Dunque nella guerra *pubblica* ciò non deve esigersi. NB. Potrebbe sol consentirsi ad eserciti di *volontarii* ovvero in guerra *nazionale*, ove animi generosi potrebbero lecitamente, anzi lodevolmente, operar da eroi *per propria elezione*.

Prova della 3. *p.* Il recar *ordine* a chi lo chiede giustamente, è atto di amore internazionale [279]: or in una società scompigliata, ove l'autorità ha perduto ogni forza, ognuno ha dritto di chiedere ed ottener l'ordine da chiunque possa ristorarvelo, essendochè l'ordine sociale è voluto dal Creatore, ed è voluto per mezzo di chi può ristorarlo [137. seg. 105. n.]. Dunque una società può muover guerra a chi turba ingiustamente l'ordine nella società vicina. Il che si conferma anche dal dritto che ha l'assalito a soccorso contro ingiusto assalitore. NB. 1. *Ristorar l'ordine* non significa assolutamente rimettere in piedi l'antico, ma *far trionfare ogni dritto* [198. seg.], giacchè i dritti sono l'effetto dell'ordine [68]. Or nello sconvolgimento molti dritti possono subire alterazioni gravissime.

NB. 2. L'ordine esige che in ogni società comandi l'autorità legittima [126]. Dunque la società ausiliaria non dee dar leggi alla società che ella soccorre; ma solo far sì che la legittima autorità ne ripigli giustamente il governo.

292. Corott. 1. L'intervenzione di società vicina è giusta, quando la legittima autorità chiede o si trova impedita dal chiedere il soccorso necessario

pel bene comune: ovvero quando fosse cessata ogni autorità sociale.

— II. Così pure quando il disordine della vicina minaccia prossima rovina alle altre.

— III. Nell' intervenzione armata, dovendosi recar sussidio al *dritto*, si dee prima chiarire da qual parte esso sia: epperò chi interviene chiamato, riceve dalla chiamata stessa il dritto di esaminare e giudicare.

CAPO V.

SOCIETA' DELLE GENTI (*a*).

293. Conosciuta la base de' doveri internazionali, e sviluppatene le leggi così nello stato pacifico come nello stato ostile; resta ora che ne deduciamo le conseguenze ultime; e contempliamo nuova forma di società che quindi ne sgorga.

PROP. I. Le nazioni sono destinate per natura a congiungersi in nuova forma di società più vasta (che diremo *Etnarchia*). *Prova.* Ogni nazione quando trovasi con altre a contatto è obbligata ad aspirar con esse ad un bene comune, che è l'ordine; epperò a formar con esse società [119. seg]: or ogni nazione è destinata per natura a trovarsi con altre a contatto. Perocchè: 1. ogni nazione tende ad ampliarsi di numero e territorio indefinitamente [120. II.]: dunque nello spazio limitato del nostro globo ognuna dee porsi, tosto o tardi, a contatto con altre.

2. Ogni società dee perfezionar sè medesima nell'accidentale incremento materiale, epperò ancor nel commercio, con cui trae a sè il bene altrui e co-

(*a*) V. Sagg. P. IV. 1256. seg.

munica il proprio [113. VII. 176.]: or il commercio forma un intreccio d'interessi fra le nazioni, ossia un contatto *materiale*.

3. Lo stesso raziocinio può dimostrare il contatto *scientifico*, per l'avidità con cui si comunicano e si ricevono i lumi di mente; da cui dee seguire una *simpatia* o contatto di volontà, conformi nella loro propensione. Dunque le società tendono indefinitamente a porsi in contatto reciproco epperò a formare universal società.

NB. Poichè questa tendenza delle genti a società universale si va attuando a poco a poco, esse possono anticipare la congiunzione per ispontaneo lor movimento per mezzo di *alleanze*: le quali abbracciano completamente il fine naturale della etnarchia, [coroll. III. seg.], sogliono dirsi *confederazioni* quando si reggano a comune, *imperii* quando a monarchia.

294. Coroll. I. Che questa *universal* società sia di natura diversa dalle società *nazionali*, ossia dalle *pubbliche società indipendenti* si farà chiaro da' corollarii segg.

— II. La società delle genti è *Protarchia ipotattica* le cui *deutarchie* sono le nazioni.

— III. Ella dee dunque procacciar *il bene* alle *nazioni* o società pubbliche, come la società pubblica dee procacciarlo alle famiglie ed agli individui. Epperò tanto è diversa l'*Etnarchia* dalla *nazione*, quanto questa dalla *famiglia*.

— IV. *Il bene* della nazione è conservarsi l'*essere*. e perfezionar l'*operazione* (216): or l'essere *specifico* di *nazione* è l'*indipendenza* [277], l'operazione *specifica* è l'*ordinamento politico* [215. seg.]: dunque la società etnarchica è destinata ad assicurar l'indipendenza nazionale, e il retto governo di ciascun popolo associato [233. seg.].

— v. È dunque un gran bene per le nazioni la associazione internazionale, e può riuscire a suo tempo la più salda natural guarentigia delle nazioni, come la società pubblica è la più ferma proteggitrice dell' ordine domestico [234. 3. e 276].

295. Prop. II. L' autorità reggitrice della *etnarchia* è naturalmente poliarchica. *Prova.* Che vi sia un' autorità in questa società è evidente; giacchè in ogni società un'autorità è necessaria [126. I.] Certamente il Creatore vuole anche in questa osservato l'ordine e promossa la perfezione; or l'ordine esige un ordinatore, la perfezione sociale esige un coordinamento di opere libere [172. seg.]. Dunque nella società internazionale vi è un' autorità. Il che può confermarsi dall' esistenza d' un *Dritto delle genti*: ove è legge ivi è legislatore.

Che quest' autorità sia poliarchica si prova dalla natia *indipendenza* delle nazioni; giacchè fra uguali sorge naturalmente autorità poliarchica [143. seg.]. Il che tanto più accadrà fra nazioni, ove una certa moral uguaglianza più agevolmente s'incontra; giacchè le società pubbliche per questo sono indipendenti, perchè bastano a sè stesse in ogni bisogno della vita. Or chi non ha bisogni è men disposto a sacrificare l' indipendenza [144. III].

NB. L'essere poliarchica l' autorità internazionale non impedisce che per comune consenso non possa ad un solo delegarsene più o men libera l'amministrazione, come accadea nell'*Impero* del medio evo, e come, rispetto al poter nazionale, accade in certe repubbliche e ne' rami costituzionali.

296. Corell. I. Il possesso dell'autorità poliarchica è determinato dal consenso delle nazioni [145.].

— II. Esse debbono propendere ad investirne chi è più capace di condurle al ben comune (ivi).

297. Prop. III. Le nazioni associate nell'etnarchia debbono andar formandosi a poco a poco un governo da cui risulti il massimo della *unità* e della *efficacia*: e per conseguenza debbono costituire un organismo *politico* proporzionato alla scopo della *etnarchia* [294. III.].

Questa proposizione è una pura applicazione di ciò che altrove è detto intorno alla società pubblica; se questa per poter ottenere l'ordine *civico* che ella dee promuovere, è obbligata a costituirsi politicamente [217. 238. 271.]; anche l'Etnarchia per ottenere l'ordine internazionale deve organizzare un governo etnarchico.

298. Coroll. I. Ella dee dunque avere il poter costituente, il deliberativo, il legislativo, l'esecutivo con tutte le loro suddivisioni [271 al 274.].

— II. E se ella giugnesse a stringere col legame dell'ordine tutti i popoli, avocando a sè legittimamente il giudizio di ogni litigio internazionale e di ogni eccesso dei governanti [162. seg.], cesserebbe ogni dritto e necessità e pretesto di guerra internazionale o civile.

LIBRO VII.

DRITTO SPECIALE.

CAPO I.

DELLE VARIE SPECIE DI SOCIETA' DEDOTTE DALLA MATERIA DELL' ASSOCIAZIONE.

ART. I. — INCREMENTI MATERIALI (*a*).

299. Le dottrine finora sviluppate presentarono l' essere e l' operar sociale sotto forme astratte; e benchè ci sia occorso talora di nominare *nazioni* e *famiglie, monarchie e repubbliche* ec., questi nomi speciali servivano solo o a spiegare o ad esemplificare le teorie generali. Dobbiam per ultimo entrare nel mondo reale ed applicare ormai a ciò che vediamo le idee che finor meditammo.

Lo farem brevemente, dando prima una occhiata universale alle varie *modificazioni sociali*, e dicendo poscia in particolare della società domestica e della cristiana: quella primo elemento, questa apice supremo dell' ordine sociale.

300. Le *varie* modificazioni sociali debbono necessariamente essere puramente *accidentali*, giacchè le essenze non *variano*; anzi servono di sostegno ad ogni varietà. Onde l' essenza di ogni società sarà sempre la *cognizione morale degli uomini* a ben co-

(*a*) V. Sagg. P. V. n. 1581. segg.

mune [119.]; ed a questa essenza o definizione dovrà appoggiarsi ogni varietà sociale. Or questa, come ogni altra definizione, ha una parte materiale, e l'altra formale: materia sono gli *uomini colle loro facoltà*; forma è la *congiunzione*. Tutte dunque le modificazioni sociali o saranno varietà di *uomini*, o varietà di *congiunzione*: e l'esporre tutte le varietà che accader possono o negli *uomini* che si congiungono, o nel modo di lor *congiunzione*, sarà un compiuto abbozzo e ragionato delle varietà sociali. Incominciamo dal primo elemento, dalla varietà nella materia.

301. Gli uomini associati cooperano con tutto l'esser loro, composto di mente di volontà di forza materiale: onde le modificazioni sociali rispetto alla *materia* della società potranno riguardarsi in queste tre parti dell'uomo associato. La forza materiale può *socialmente* [170. seg. 239. VI.] variare pel numero o per le doti degli associati, la volontà per l'ordine di sue tendenze, la mente pe'lumi di sue cognizioni. Esaminiamo i varii modi di queste alterazioni materiali a cui la società va soggetta, e dedurremo la nozione filosofica delle speciali società che quindi risultano. Incominciamo dal mirar nella società le varietà risultanti dal numero degli associati.

302. Possiamo in primo luogo osservare il moltiplicarsi degli uomini in una società, senza riguardo alcuno alle cause; e troveremo nella loro associazione quattro *gradi* razionalmente distinti. Nel primo grado il loro numero è tale, che un solo individuo può bastare a *tutti* ordinarli in ogni loro esterna relazione e materiale e morale; vegliando insieme e provvedendo ad *ogni* loro necessità *quotidiana*. Una tal società dimora naturalmente in uno stesso recin-

to. ad ogni angolo del quale si stende la provvidenza del governante; il qual *recinto* di continua abitazione fra popoli colti dicendosi latinalmente *domus*, dà alla società raccoltavi il nome di *domestica*. Il provvedervisi poi ad ogni quotidiana necessità, di cui la più urgente è la *fame*, le attribuisce il nome ancor di *famiglia*, come a' servi, trattivi dalla *fame*, il nome di *famuli* (*a*).

303. La *famiglia* è il primo grado nel numero degli uomini associati; ma questo numero è naturalmente in atto perpetuamente di crescere; cresciuto, dee giugnere a tale, da non poter comodamente ottenere da un solo capo que'provvedimenti che i bisogni quotidiani richieggono. Converrà dunque moltiplicare i capi del vivere quotidiano a proporzione sì del numero degl' individui associati sì delle loro relazioni: e al numero de'capi dovrà proporzionarsi la suddivisione dell'abitazione. Ma la dolcezza delle antiche relazioni, e i vantaggi dol soccorso fra vicine famiglie dovendo mantenerle naturalmente in qualche contatto, si stabilirà naturalmente fra esse una nuova specie di società *non quotidiana* il cui intento mira ad ottenere certi vantaggi, meno urgenti nella continuità, ma bisognevoli di forze maggiori. E questa società prende nome di *civica* (latinamente *civitas*) e l'abitazione stabile ove ella, incivilita, si riunisce suol dirsi *città*: ed è il secondo grado della riunione d'uomini considerata di ragion di numero; i cui elementi sono le mutue *relazioni* delle famiglie associate e l'*aumento del numero superiore* alle forze provveditrici di un solo capo. Dalle *relazioni* di dovere di affetto di bisogno, nasce la loro unione;

(*a*) *Familia* dicitur a *famel*, quod Oscum est a *fame*, quasi *famis minister*. Gen. Vossii Etym. verbo Famvl.

dalla *impossibilità* che un solo individuo ci provveda, nasce la divisione delle abitazioni e del governo domestico.

304. Ma la *città* ha ella pure dalla natura i suoi limiti; imperocchè abbisognando di alimenti, epperò di terren coltivato, e la coltura stessa di opera *quotidiana*; un territorio a cui ogni dì possano stendersi dalla casa le braccia del coltivatore è *per sè* necessario ad ogni città, specialmente nel primordiale sviluppamento della società, in cui alla penuria delle terre ancor non sopperisce la industria ed il commercio. Le forze naturali del coltivatore, aumentabili sì e progressive, ma sempre entro certi limiti, assegnano alla città de'limiti e preparano la formazione di città novelle; come i termini naturali della famiglia, la formazione di nuove famiglie. Se non che la *città* può in qualche modo propaginare senza totalmente smembrarsi, collo stabilire da sè dipendenti, alcuni centri di abitazione remota, opportuni a stender più lungi la coltura quotidiana. I quali sogliam dire *casali borghi* ec. formanti colla città uno stesso *comune*.

305. Che se i *Comuni* o le *Città*, moltiplicandosi, conservino fra loro, come delle famiglie si disse, relazioni di dovere di affezione d'interesse, epperò continuino a formare una società costante e da ogni altra indipendente; questa suol dirsi un *popolo*, uno *stato* una *nazione* ec.: denominazioni esprimenti il *grado* medesimo di materiale aumento; ma in circostanze diverse, di cui fra poco diremo. Il carattere di tal società è propriamente l'*indipendenza* da altre società: la quale indipendenza potendo talora, specialmente nel primo sviluppamento, ottenersi da ogni città; ogni città suole nelle società primitive

costituire col proprio territorio un popolo uno stato, come apparisce dalle sacre e dalle profane memorie. Ma la facilità con cui molte città, o collegatesi per volontà o vincolate da potenza superiore, riescono a soggiogar le altre deboli e isolate, conduce *naturalmente* ancor queste ad unirsi in società, nazionale; le cui forze tanto sorpassano la civica, quanto questa supera la domestica. L'interesse comune, specialmente di *difesa* è quì l'elemento di *unione*; l'impossibilità di stendersi a coltivar territorio remoto è l'impulso che moltiplica le città. La qual *moltiplicità* se talor formi un'associazione *non indipendente* prende nome di *provincia*, ed è parte allora di uno Stato più vasto. *Provincia* e *Stato* esprimono dunque *associazion di città*, o dipendente o assoluta.

306. La società *nazionale* ha ella de'limiti? Se togliessimo qui il vocabolo in senso rigoroso in quanto esprime *nascimento* da stipite comune, i limiti di ogni nazione si troverebbero evidenti nell'albero genealogico: ma riguardandosi qui solo come esprimente l'*associazione di molte città*, non trova nella genealogia una limitazione appropriata al *grado* di materiale aumento. I limiti *naturali* di questo aumento debbono piuttosto ripetersi da quelle cause per cui all'uomo riesce naturalmente malagevole il mantenere fra molte città un *ordine* di relazioni vantaggioso a tutte, qual esse lo cercano: giacchè al *vantaggio comune* aspira ogni società [119.] Or il mantenere quest'*ordine*, supremo bene sociale, può nello aumento della nazione incontrare due gravi ostacoli: uno per parte della *mente* ordinatrice, l'altro per parte della *materia ordinata*. La mente ordinatrice dee *conoscer bene* per ben volere [216. 2.]; il che sebbene colla organizzazione ipotattica riesca, anche

in numerose società, men difficile; pure ha i suoi limiti, si nella limitatezza della mente umana, che regnando sopra moltitudini sterminate dee confidar ciecamente negli ufficiali; si nell' ambizione degli ufficiali, che divenendo in tal guisa regnanti di fatto, regnanti esser vogliono tostamente ancor di nome. L' impossibilità di un governo sterminato è dunque un primo limite all' ampiezza degli Stati, dedotto dalla mente ordinatrice.

307. Un altro se ne deriva dalla *materia ordinata*, cioè da' sudditi, sia che si riguardino negl' interessi ed affezioni morali, o nelle comunicazioni materiali. Vi hanno tra' popoli gelosie d' interessi ed antipatie d' indole, che impediscono il loro congiungimento in unità d' intento: vi ha nella geografica lor situazione certe condizioni, che rendono loro più o men agevole la comunicazione interna e l' esterna difesa: preterir questi limiti, egli è accumular genti, non associarle. Vero è che varie essendo fra gli uomini e ne varii secoli le forze e le arti, sì per associar le genti, sì per distruggere gli ostacoli che vi si oppongono; varia esser potrà in varii tempi la *natural* estensione della società nazionale, crescendo a proporzione de' mezzi di ordinare (ingegno, giustizia e forza) e della civiltà dei sudditi mansuefatti nelle antipatie nazionali ed avvezzi ad obbedir per dovere e per interesse, anzi che per pura violenza.

308. Dal che si comprende la causa intima per cui, senza schiavi senza tirannia senza reazioni scambievoli ec., molti popoli vadano a poco a poco pacificamente congiugnendosi in un solo *Stato* nelle società moderne, animate dal soffio del Cristianesimo; mentre anticamente i grandi Stati formati dalla conquista, aiutati dalla schiavitù, contenuti dalla forza, quasi mai però non operavano una vera *fusione* di molti popoli in una sola società o *Stato*.

309. Gli stati fra loro congiunti formano il supremo grado dell' associazione riguardata, secondo lo scopo nostro presente, in ragion del *numero* progressivo degli associati: ed è quel grado di cui nel libro precedente abbiamo accennato le leggi e le forme [278. segg.]; e che potrebbe con nome generico appellarsi società-internazionale. La quale se tutte abbracciasse le genti sarebbe *universale*; ma finchè poche ne abbraccia può aver nomi varii secondo le varie sue cause e forme [293. NB]. L' unione di vari stati distinti sotto un solo principe, quali furono nel 1500 quelli governati da Carlo V., potrebbe dirsi *Stato aggregaticcio*; l' unione di varii stati retti dai rispettivi lor principi, se sia *temporanea* per fine passeggiero suol dirsi *alleanza*; se costante pel ben comune internazionale liberamente abbracciato con mutua cooperazione, costituisce fra principi uguali una *confederazione*; se uno di essi riceva autorità suprema, un *Impero* nel senso tecnico di questa voce; se la congiunzione delle genti nasca non da libera lor volontà, ma da natural necessità di relazioni reciproche, dirò tal società *Etnarchia* [293. sagg.].

310. *Famiglia, Città, Stato, Società-internazionale*: ecco dunque i quattro gradi naturalmnte distinti nel progressivo aumento del *numero*. La *famiglia* è quella ove ai bisogni quotidiani provvede una sola autorità; la *Città* quella cui non basta una sola autorita ai bisogni quotidiani, ma basta alla provigione degli alimenti necessari un solo territorio; lo *stato* è l'aggregazione di Città, *indipendente* nel darsi la legge civica e politica; la società *internazionale* e la congiunzione di stati cui sia salva la *interna* loro indipendenza, mentre cospirano nel comune interesse federale.

311. Questi *gradi* progressivi ricevono nomi diversi secondo l' *origine* donde nacquero, e l' *industria* onde campano ; la quale è cagione potissima del *modo* con cui alloggiano, ed ecco tre fonti di nominal suddivisione, che or prendiamo a chiarire. *Famiglia* in ragion d'*origine* può essere 1.° *coniugale* se nacque per intento di propagazione ; 2. *paterna* se per generazione ; 3. *magistrale* se da bisogno di educazione e d' istruzione ; 4. *amicherole* se per semplice benevolenza ; 5. *signorile* (*herilis*) se da disugual bisogno di reciproco aiuto materiale. Il quale potendo prestarsi or per obbligazione perpetua, or per obbligazion temporanea, ci fornisce l' idea dello *schiavo* e del *servo*, come vedremo altrove : potendo parimente usarsi e fra le mura domestiche e fuori, ci dà l' idea del *servo domestico* del *colono* e dell' *artigiano*. Di che basti sol questo cenno.

312. Gli altri gradi sociali, considerati in ragione d' *origine*, non presentano se non due categorie supreme ; cioè la *nazione* se da un solo ceppo tutte *nascano* le famiglie (al che consuona il *gens* de' latini da *gignere*), e il *popolo* se riguardisi la moltitudine di famiglie senza rispetto allo stipite onde nascono. Vero è che col tempo ogni *popolo* vien riguardato come una *nazione*, dopo che coll' intrecciarsi de' maritaggi e col mescersi del sangue la varietà delle origini si riduce ad unità composta.

313. Esaminate le varietà di forme sociali dedotte dalla *origine* del materiale aumento, consideriamo *ora* i cinque gradi della società in ragione d' *industria* materiale. È chiaro in 1. luogo che la società debb' essere spinta dal bisogno per darsi al lavoro manuale. Or il *numero* de' socii col crescere spigne naturalmente a cinque gradi d' industria. Imperocchè ad una sola famiglia o altra non numerosa società an-

cor barbara basta dapprima il *prodotto spontaneo* del suolo, come frutti cacciagione pesca ec.: cercarlo e raccorglielo, ecco la sua industria. Ma se cresca il *numero* si cercherà nella *pastorizia* un mezzo semplice ed agevole d' aumentare e d' assicurare la sussistenza. Aumento ulteriore di numero indurrà la necessità dell' *agricoltura*, le cui produzioni potendo ricevere dalla *industria* per mezzo delle *arti* molte forme, porgeranno a lei occasione e materia per formarsi società *meccanica* o *lavoriera*, classificando gli associati in varie professioni. L' abbondanza poi dei generi lavorati superando i bisogni di un popolo, si spanderà per mezzo del *traffico* su' popoli vicini, dai quali trarrà in compenso quelle derrate che, varie ne' varii climi, divengono pel commercio bene comune di tutte le genti. Dal che apparisce come può, anzi dee più o meno, ogni gente in ragion d' industria progredire dall' elemento di società *cacciatrice* per le varie condizioni di *pastorale agricola meccanica e commerciante* in forza del *progresso nel numero*, al cui crescente bisogno non bastano le *condizioni sociali* più elementari. Vero è che giunta eziandio la società alla condizione suprema in ordine a ricchezza, cioè al *commercio*, dee continuar pur tuttavia lo sproporzionato aumento di *numero*; ma allora alla limitatezza de' sussidii materiali dee sopperire la forza morale della religione e della onestà viemmeglio sviluppate; e temprando le passioni propagatrici e presentando nuovi regni all' uomo spirituale, condurre la società a ricercare in un ordine spirituale quell' agiatezza che più non otterrebbe col solo coltivamento de' mezzi materiali. Il che avviene appunto nella religione cattolica col perfezionamento della natural onestà pel celibato sacro e per l' apoteosi della verginità [28. III. 131. II.]. (*a*).

(*a*) V. Sagg. P. IV. 1122 e nota CXII.

314. Ai progressi della *condizione* corrisponde naturalmente un modo speciale di *abilitazione* da cui nascono altre varietà di nomi sociali. La famiglia o società *cacciatrice* è naturalmente *nomade* ossia errante, sì perchè l' uso l' avvezza agl' incomodi di tal vita perpetuamente pellegrina; sì perchè, scemate in un paese le razze ed i prodotti, vuolsi loro dar tempo a riprodursi cercando altrove altra preda. La società *pastorale* potrà più agevolmente avere stabile per lungo tempo in un luogo stesso, purchè esteso a proporzion del gregge, la sua dimora; sì perchè le mandre le danno alimento più sicuro e facile, sì perchè la stagione avara costringe il pastore a provvedersi nell' estate, e conservar in luogo difeso il pascolo del bestiame pel verno. Ma la stabilità assoluta di *abitazione* è propria della terza condizione: l' agricoltura trasformando *stabilimente* il suolo, da all' *agricoltore* e il dritto [112. seg.] e la volontà di persistervi. Se non che il possedimento di terreni ancor vasti tende a disseminar su molta superficie scarse abitazioni. Ma quando l' *industria mercanica*, afferrando dalle mani del coltivatore i prodotti, adopra le forze umane e mondiali a trasmutarli e renderli più utili; allora sforzandosi di concentrarne in un solo punto quante può esercitarne, produce la società *condensata* la società *cittadinesca*: la quale per mezzo del *commercio* divien finalmente *cosmopolitica* stendendosi dal suo centro d' azione fino alle ultime estremità del globo, per collegarne in una cotale unità di ben materiale tutte le genti e tutte le progressive lor condizioni.

315. Abitazione *errante*, *mobile*, *stabile*, *concentrata* *cosmopolitica*: ecco dunque i varii modi di alloggiamento che ci presenta di fatto la società or *errante* su' carri come gli Sciti, or come i patriarchi *atten-*

data ai pascoli, or nelle *case* villereccie e nelle capanne affissa ai suoi campi, or nelle *città* concentrata, or finalmente *organizzata* per così dire, in quella immensa rete, per cui locomotive e piroscafi si slanciano continuo e s' intrecciano, tutta abbracciando e solcando la terra. Un *popolo indipendente* giunto alla terza forma di abitazione, la stabilità agricola, è quello a cui rigorosamente suol darsi nome di *Stato*; la cui perfezion materiale dalle arti e dal commercio riceve poscia il compimento (*a*).

316 Riduciamo queste classificazioni in prospetto sintottico.

La società può essere

1.° In ragion di *numero*	Famiglia, Città, Stato, Società internazionale.
2.° In ragion d'*origine*.	Famiglia Coniugale, Paterna, Magistrale, Amichevole, Signorile. Suo sviluppo Nazione o Popolo.
3.° In ragion d'*industria*.	Cacciatrice, Pastorale, Agricola, Meccanica, Commerciale.
4.° In ragion d'*alloggiamenti*.	Nomade, Attendata, Stabile, Concentrata, Cosmopolitica.

(*a*) Osservate un parallelo curioso fra l'*intelligenza* e l'*industria*. L' intelligenza nei primi suoi stanci corre per le singole parti del mondo intelligibile, quasi *nomade*, afferrandone i frutti spontanei: poi coll' attenzione vi si arresta e coltiva coll' *analisi* le cognizioni ottenute: finalmente colla *sintesi scientifica* abbraccia e lega in un' ampia unità gli elementi presentati prima dalla *sintesi primitiva*. Così l' *industria* dopo aver *percorso* il mondo giugne gradatamente a tutto *abbracciarlo*.

ART. II. — Incrementi morali (*a*).

317. Fin qui abbiam considerata la moltitudine associata nella parte sua più grossolana e materiale, vale a dire nel *numero* de' socii, e in quelle varietà che, progressivamente crescendo, il numero stesso naturalmente produce, secondo che vien riguardato il suolo a cui si stende e l'opera in cui si esercita. Prendiamo ora a considerar la stessa moltitudine nella parte sua più nobile, intelletto e volontà: volontà che determina il fine a cui vuol tendere, intelletto che glielo presenta nelle due esplicazioni o forme di fine *ultimo* o *prossimo*.

318. Una moltitudine che per *ultimo* scopo di sua volontà si prefigge un *bene morale*, costituisce una società *onesta*: se si prefigga un *male morale* sarà società *malvagia* (*b*). La quale, a dir vero, appena può dirsi *Società*, cioè cospirazione a *ben comune*, non potendo per sè il *mal morale*, essere *ben comune*. Pure, siccome al male uom non può tendere se non sotto aspetto di bene, anche nella società malvagia evvi un bene apparente da cui deriva una fantasima di Società: questa però mentre unisce col bene falso apparentemente i socii, cova nel vero male il germe di dissensione, il quale sviluppandosi tosto o tardi tende a separarli ed inimicarli: come accade in ogni banda di ladri di falsarii ec.

Il *bene* a cui tende una società può essere o *completamente* adequato al principio di socialità o limitato a qualche sua parte. Direm *completa* quella associazione che abbraccia adequatamente e l'intento

(*a*) V. Sagg. P. II. n. 442 segg.; e P. V. n. 1584, segg.
(*b*) V. Sagg. P. II. n. 449. segg.

di natura, vale a dire la *felicità da conseguirsi coll'ordine esterno* [174. ec.] : e tale esser dee nel primo suo formarsi ogni società, non potendo uomini associarsi se non pel *principio di socialità* [122. 1]. Ma in questa società già formata, possono alcuni membri congiugnersi più specialmente per cooperare a mutuo vantaggio rispetto ad alcuni beni determinati, come *studii*, *lucro*, *divertimenti* ec. Direm *associazione incompleta* quella che risulta da tal *fine incompleto* : per es. la società *letteraria*, la *trafficante*, la *filarmonica* ec.

319. Per l'opposto può talor accadere che la società *incompleta*, svelta per qualsivoglia accidente dalla *completa*, in cui ella sussistea, sia astretta ad abbracciar da sè *adequatamente* tutto lo scopo naturale della *socialità*. Giacchè non potendo uomini associarsi senza che la legge di socialità venga tosto fra loro ad attuarsi [123. NB. seg.], gli uomini legati prima da incompleta associazione mentre la società principale provvedeva adequatamente all'*ordine* e alla *felicità*, da se stessi dovran provvedervi se la principale o perisca o da lor si distacchi. Come accadrebbe, per es., da una ciurma balzata per naufragio in terra deserta o ad un esercito conquistatore abbandonato dalla madre-patria ec.

320. Questo passaggio, sì frequente ad accadere, di società *incomplete* alle forme di *completa associazione* ci spiega razionalmente il vario *carattere*, delle varie società ; sul quale sì naturalmente si suole arrestare lo sguardo dello storico osservatore, quando ammira per es. la grandezza d'animo ne' Romani, lo spirito mercantile ne' Cartaginesi, il religioso negli Ebrei ec. La causa più efficace e più evidente

di varietà nel carattere *nazional-sociale* (*a*) suol essere appunto lo stato precedente d'*incompleta* associazione da cui una popolazione qualunque passò ad essere nazione indipendente; dal quale elemento derivano i titoli che dar sogliamo agli stati di *stato commerciante* ec. (*b*).

321. A parlar propriamente ogni stato abbisogna e di *milizia* e di *commercio* e di *religione* e di *arti*, e d'ogni sussidio in somma che alla morale e material vita soccorra. Pure essendo certissimo che ogni società nasce da cause anteriori [124. I.], e che ogni causa diversa dee diversificar gli effetti, giacchè l'operare è proporzionato all'essere [4. I.]; ne siegue naturalmente che la società *incompleta*, passando a stato di società *completa* dee portarvi una tinta di quel *carattere* che nello stato precedente la informò: e che, ispirando le istituzioni fondamentali del nuovo popolo, v'imprimerà, per dir così, in ogni generazione il suo tipo morale, come la identità di *stipite* vi imprime un tipo comune di sangue, di fisonomia, di temperamento ec. modificabile sì, ma non assolutamente trasmutabile.

322. Si domanderà forse quali esser debbano le principali categorie a cui ridur possiamo queste origini del *carattere* sociale? Per rispondere osserveremo che ogni società incompleta anela ad un bene particolare. Or tutti i beni a cui l'uomo aspira in una società ordinata ridur si possono a due specie,

(*a*) Dico *nazional-sociale* il carattere di un popolo in quanto è *popolo* cioè *associato*; il quale non dee confondersi col *nazional-individuale*, che appartiene a ciascun individuo di una nazione in forza degli elementi personali come *nascimento, clima, educazione* ec.

(*b*) V. Sagg. P. II. n. 507. segg.; e n. 535, segg.

beni *spirituali* beni *materiali*: ma siccome i mezzi di ottenerli possono essergli contesi da ingiusta violenza, il *difendersi* contro questa può riguardarsi come un terzo *bene sociale*; tanto più che senza associazione difficilissima riesce alla mansuetudine dell' onest' uomo il difendersi contro l' audace fierezza dell' uom malvagio.

Beni *spirituali*, beni *materiali*, *difesa* d' entrambi: ecco dunque a quali somme categorie debbono ridursi tutte le cause di società *incomplete*: per ottener beni *spirituali* si congiungono i mezzi d' intelligenza e si forma società *spirituale* (giacchè del *fine* vien determinata ogni tendenza [4. IX.]): per beni *materiali* si congiungono i mezzi materiali di *capitali* e d' *industria*, e si forma società *materiale* o (come suol dirsi con vocabolo sacro accettato dall' uso anche profano) società *temporale*: pel bene della *difesa* si congiungono le *forze* di corpo e d'animo, che sono *mezzo* di difesa, e formasi la società *militare*; la quale può essere, secondo i beni che difende, or temporale ora spirituale. Questa triplice divisione apparisce adequata non solo in ragion del *fine* testè indicato, ma anche in ragion del *soggetto* ch'è l'*uomo*; il quale non può congiungere altri *mezzi* se non quelli di *mente* di *averi* di *forza* corporea.

323. A queste tre categorie è facile il ridurre tutto le *incomplete* associazioni di che la società è feconda a ribocco. Così per es.: alla *spirituale* riduconsi le accademie, gli educatorii, i chiostri, le sette religiose le politiche le filosofiche ec.; alla *materiale* le società di negozio, di padrone e servi, di artefici col fabbricante ec.; alla *militare*, oltre gli eserciti, quelle società assicuratrici ove si promette sussidio contro le offese, la società del Cliente coll'Avvocato gli ordini di sacra milizia ec. Qualunque di tali Società,

divenga *completa* giugnendo alla politica indipendenza, andrà debitrice agli associati di ogni bene di *ordine pubblico* : ma l'organismo di sue istituzioni sempre riterrà un' impronta delle tendenze originarie , per es.: un certo rigor di disciplina esterna le militari, una pacifica insinuazione le religiose, una cupidigia predominante le commerciali ec. per cui vario sara nelle varie società il carattere sociale.

324. Abbiam considerato le varietà sociali rispetto al *fine remoto* voluto dalla società, e rispetto ai *mezzi* che ne sono il fine prossimo. Questi *mezzi* possono dalla Società variamente usarsi secondo i gradi progressivi a cui può ascendere di mano in mano l'intelligenza e la volontà degli associati : il perfezionarsi dell' intelletto applicandosi a scienze ed arti , produce un perfezionamento materiale che direm *coltura* : il perfezionamento della volontà applicandosi alle leggi ed alla educazione produce un perfezionamento morale che direm *civiltà*. Società *colta* e società *civile* saranno dunque risultamento [176. seg.] dello sviluppamento intellettuale e morale. Ma questo *sviluppamento* ebbe il suo *germe*, dalla cui attività vitale ei nacque: il *germe* del movimento intellettuale sono i *principii* si razionali si empirici ; germe del movimento morale gl'*istinti* e le *dottrine* morali. Or questi *germi* possono da false dottrine e da una vita brutalmente materializzata, estinguersi nò, ma certo menomarsi e soffocarsi. Quindi tre nuovi gradi nello sviluppamento spirituale della società, da cui ella trae nomi diversi. Se il germe di progresso intellettuale e morale è vivo ma non ancora sviluppato, la società dicesi *barbara* ; se dopo aver prodotto i suoi frutti si va perdendo, la società si dice *corrotta* ; se dall' abbrutimento viene soffocato ed isterilisce , la società diviene *selvaggia*. Società *barbara* ,

società *incivilita* e *colta*, società *corrotta*, società *selvaggia*; ecco dunque le varie forme sotto cui la società si presenta rispetto allo sviluppamento delle facoltà spirituali.

325. Se torremo ad esaminar le *cause* di queste varietà avremo un'idea razionale di tre altri aspetti che la società prende nell' ordine spirituale. Tutto il progresso della società dipende, come nell'individuo, dall'intelletto [176.]. Or l'intelletto umano progredisce naturalmente con due forze: la forza *individuale* che è *principio* del movimento, la forza *sociale* che ne è *conservatrice* e *propagatrice*. La prima senza la seconda sarà sempre da capo; la seconda senza la prima rimarrà sempre a mezzo; congiunte ambedue progrediranno indefinitamente: e se l'individuo dedurrà un nuovo teorema dai già conosciuti, la società comunicandolo tosto a mille intelletti lo tramanderà in retaggio alle generazioni future. Ed ecco la Società *progressiva*.

326. Avvertite però che questo *progresso* suppone o che gl' individui mai non errino, o che la società sempre rifiuti l'errore. Che gl' individui mai non errino, è falso evidentemente: la società poi per rifiutare sempre l'errore abbisognerebbe d' uno spirito suo proprio distinto dagl' intelletti associati; spirito che naturalmente le manca, come poc' anzi è detto. Al cospetto dell' errore ella non ha dunque se non due partiti: o abbracciare principii immobili vietando ogni disputa, o dar campo ad ogni disputa benchè giugnere possa a porre in dubbio i principii stessi. La società che abbraccia principii immobili e vieta ogni disputa, non potrà *progredire*; giacchè il progresso, abbiam detto, dipende da sforzi individuali: ella rimarrà dunque *immobile* co' suoi principii, per-

petuamente e veri e certi socialmente, ma perpetuamente infecondi: questa società vien detta da parecchi moderni *stazionaria*. Quella poi che, dando libero campo alla disputa, non ha però verun mezzo nè di accertar il vero per sè, nè (molto meno) di legarvi con giusta autorità gl' intelletti [174. seg.]; perderà necessariamente a poco a poco gran parte almeno delle verità specolative e pratiche redate dagli avi, e tenderà, più o men rapida, verso lo stato *selvaggio*: potrem dirla società *decadente*. Ma poichè questa dottrina è non men controversa che importante, convien dimostrare questo teorema il quale abbraccia due parti: 1. Una società, ove le opinioni sieno libere e niuna autorità sia infallibile, tende a perdere anche i principii metafisici e morali; 2. Ella tende per conseguenza ad inselvatichire anche in ordine a *coltura*.

327. La 1. parte potrebbe provarsi col *fatto* confermato dalla *autorità* di Muller, Romagnosi, Villemain ed altri non sospetti, i quali asseriscono ogni società abbandonata a sè stessa perdere la civiltà, cader nello scetticismo, nè poterne uscire se da potenza illuminatrice non abbia conforto di parola vivifica (*a*). Ma diamone, dedotta dalle intime cause, la dimostrazione. Ogni verità metafisica è di pura intelligenza, ma collegata con una immagine sensibile; per es. la immensità divina colla estensione, la eternità colla successione indefinita ec. E questa affinità fra le idee e le immagini rende agevolissimo lo scambiarle fra loro, ed è però perpetua sorgente d' errori e dispute, non pure al volgo ignorante, ma anche ai volgari filosofi, vale a dire *al più de' filosofi*.

(*a*) Abbiam citate le loro autorità in molti passi del nostro *Saggio Teoretico*.

Questa proposizione, evidente pel fatto storico, è anche dimostrata dalla tendenza dell' uomo al sensibile e dalla somma difficoltà delle dottrine astratte. Or introdotto nelle idee astratte un'elemento sensibile, esse divengono onninamente *false*; come falsa sarebbe la dottrina sulla immensità divina se mirasse Dio quale *esteso*, falsa sulla eternità se lo mirasse qual *successivo*. Dunque il più de' filosofi e tutto il volgo tendono perpetuamente a confondere verità ed errore nelle nozioni metafisiche. Introdotto poi l'errore in queste nozioni secondarie, queste discordano necessariamente da' primi principii; epperò a proporzione della adesione con cui queste si abbracciano, quelli vacillano. Dunque la società da noi contemplata tende a perdere i *principii metafisici*. E dico *perdere*, perchè *dubitarne* è lo stesso che *perderli*; non potendosi ritenere come *principii*, se non si tengono *evidenti*. Perduti i metafisici è evidente che vacilleranno i morali, giacchè la morale poggia sulla metafisica, come l' operare sull' essere [17. 4. 1.]. Ma potrebbe la perdita de' *morali* anche dimostrarsi dalla natural propensione al *sensibile*, per cui il volgo, anche filosofico (*a*), scambia il *piacere* col *bene*, come scambia le *immagini* colle *idee*. Dunque una società ove l' opinar libero non sia diretto da autorità infallibile tende al dubbio cioè a perdere il possesso del vero (*b*).

328. 2. Dico inoltre che tende ad *inselvatichire*, perdendo colla *civiltà* perfin la *coltura*. Proviamolo. La *coltura* può dividersi in *intellettuale* e *materiale*, ossia *scienze* ed *arti*. Le scienze, oltre che si appoggiano tutte sulla metafisica, epperò col perdersi di

(*a*) *Plebeii philosophi* diceansi da Cicerone gli *antichi utilitarii*, gli Epicurei.

(*b*) V. Sagg. P. II. nota LXXII.

questa vacillano; esigono di più una mente libera dal senso ed una società tranquilla; or l' epicureismo *abbrutisce* l' intelletto, e mette la società a discrezion della *forza*. Dunque quando la società da noi finor contemplata abbia sviluppati i suoi germi di corruzione perderà la coltura intellettuale.

329. Ma senza questa le arti si degradano; giacchè sebbene esse possano durare per *tradizione* mancheranno certo d' *invenzione*, la quale esige intelletto attivo e penetrante: e sebbene avranno un qualche stimolo dal *bisogno* momentaneo, perderanno quello che nasce e dall' amor del vero e dalla previsione del futuro. Dunque anche le arti tendono a venire meno in tal società.

330. Coroll. I. Società senza autorità infallibile non può essere stabilmente *progressiva* nella civiltà e coltura.

— II. Se ha principii inviolabili e indisputabili, potrà rimanersi *stazionaria* come le società orientali.

— III. Se non canonizza verun principio tende a total decadenza. NB. La tendenza potrà essere neutralizzata per molte cause eterogenee, come vicinanza di società colte e civili, colonie illuminatrici, avanzi tradizionali di antiche dottrine ec.

— IV. Il *selvaggio* è uomo separato dall' autorità illuminatrice, è uno che protesta contro ogni autorità.

Abbiam giudicato necessario stabilir con qualche evidenza la vera dottrina intorno agli elementi dell' incivilimento, perchè generalmente chi più ne parla men ne capisce. Concludiamo che la società considerata rispetto alle *cause* di civiltà può essere o *stazionaria* o *progressiva* o *scadente*.

331. Congiugnamo ora in prospetto sinottico le

denominazioni con che si esprimono le forme sociali secondo il vario aspetto *spirituale* dedotto dal *fine* e da' mezzi. Nascerà

dal tendere al fine *ultimo*; { *onesto* — società *onesta*, *reo* — società *malvagia*,

— *prossimo* { *adequato* alla legge di socialità — società *completa*, *parziale* — società *incompleta*.

Dalla tendenza *incompleta* { a beni *spirituali* — società *spirituale*, a beni *materiali* — società *temporale*, al *difendersi* della violenza — società *militare*.

Dallo spirituale *sviluppamento* { d' *intelletto* nelle scienze ed arti società *colta*, di *volontà* nelle leggi e nell'ordine — società *civile*.

Dal *grado* di tal progresso { in germe vivo ed attivo — società *barbara*, in piena esplicazione — società *perfetta*, in decadenza morale — società *corrotta*, quando ogni germe è soffocato — società *selvaggia*.

Dalle *cause* di tal progresso. { Da autorità *viva* — società *progressiva*. Da autorità *morta* — società *stazionaria*. Da mancanza d' ogni autorità — società *scadente*.

CAPO II.

DELLE VARIE SPECIE DI SOCIETA' DEDOTTE DALLE FORME DIVERSE DI CONGIUNGIMENTO (*a*).

332. Abbiam detto finora delle forme varie che la società riveste secondo la *materia* di che ella si compone più o men perfetta ; vale a dire secondo gli *uomini* considerati or nella parte lor *materiale* del numero, or nella *spirituale* di cognizione e tendenza : passiamo a dire di quelle varietà che dipendono dalla *forma* con cui queste parti si *congiungono* [300].

È agevole il comprendere che due sono i generi supremi di *forme* sociali, considerate rispetto al *modo* con cui vengono ad unirsi gli associati. Imperocchè l' *unione* degli associati mira al ben comune ; epperò la varietà di forma nell' unione dipende dal *modo dell' ordinarsi* al ben comune. Or gl' individui o debbono ordinarvisi secondo giudizio loro individuale o secondo giudizio altrui : chi secondo il proprio giudizio muove sè e gli altri è *superiore* ; chi è mosso, *suddito* [128. NB.]. Tutte adunque le forme sociali si riducono a congiungere fra loro *superiori* e *sudditi*. Or questa congiunzione nelle pubbliche società non ammette che due forme supreme, di cui possa assegnarsi una caratteristica distinzione *essenziale* ; vale a dire *superiorità* di *un solo* o di *molti* ; *monarchia* o *poliarchia* [130].

333. Proviamolo. 1.° Non può assegnarsi una terza forma, giacchè tutto nell' universo è *uno* o *moltiplice*, *semplice* o *composto*. 2. Nè può dirsi che la terza forma sarà il governo di *tutti* ; giacchè oltre l' im-

(*a*) V. Sagg. P. 4 n. 303. segg.· c. P. V. n. 1624. segg.

possibilità fisica di ordinare una società *pubblica* col parere di *tutti* (servi, donne, giovani ec.); data anche tal possibilità, *molti* e *tutti* sarebbero *suddivisione* della *poliarchia*, epperò non sarebbero generi *supremi*. 3. La diversità fra le due forme assegnate è *essenziale*, sì *per l'origine*, nascendo la poliarchia da primitiva *uguaglianza*, la monarchia da *disuguaglianza* [143 e 129]: sì *pel soggetto* governante, che nella monarchia è *fisicamente* uno, il principe; nella poliarchia *moralmente* ed *artificialmente* uno, il consenso [128]. Due saranno dunque le *forme* primitive di ogni società, *monarchia* e *poliarchia*: quelle appunto che dal sommo de' dialettici (*a*) furono chiarite (benchè poscia certi discepoli le riducessero a tre pareggiando la *suddivisione* delle poliarchie in aristocrazia e democrazia colla *divisone* primaria) e che ultimamente dal ch. C. di Haller furono stabilite (*b*).

334. Ma questa prima divisione amplissima ammette poi moltissime suddivisioni combinandosi con altri elementi E senza parlare di quella partizione che facetamente accennava Elvezio nel censurar Montesquieu (*c*) in governi *buoni* e *cattivi*, per cui alla Poliarchia si oppone l'Oligarchia, alla Monarchia il Despotismo; il possesso dell' Autorità può dirsi pella sua *origine elettivo* od *ereditario*. Elettivo sarà se o dal popolo o da un consiglio nazionale o da qualche esterno principe venga nominato il regnante: all' opposto se il grado di politica autorità vada annesso alla linea di generazione, lo stato sarà *ereditario*. La quale eredità potrà sotto varii aspetti presentarsi, secondo le varie linee di discendenza a cui viene assegnata, or escludendo or includendo le donne i

(*a*) Aristot. Polit. L. I.
(*b*) Restaur. de la Science Polit.
(*c*) Lettera a Montesquieu sull' *Esprit des Lois*.

collaterali gli stranieri; in queste o quelle circostanze: sulle quali varietà la brevità comandataci vieta il diffonderci. Vi è un terzo modo di possesso parte *ereditario* parte *elettivo*; quando, determinate per nascita le famiglie eredi del potere, riman libero all' elettore lo sceglierne questi o quegl'individui.

Nè queste forme di trasmission dell' autorità sono proprie della *Monarchia* soltanto; potendo anche nelle Poliarchie trasmettersi or per elezione or per eredità, o tutto o in parte, il poter sovrano. Così nell' antica monarchia francese ereditario era il poter giudiziario, almeno in gran parte; ereditaria in Inghilterra la dignità di Lord ec. [220. seg.].

335. L' eredità poi del *principato* può dipendere o dalla trasmissione del *sangue* ed essere *dritto personale*, o dalla trasmissione dal *patrimonio* ed essere *patrimoniale*: nel qual caso essa potrà mirarsi come *dritto reale* [222]. Questo suole naturalmente accadere sul principio in que' regni che nascono dal progressivo ingrandimento di società domestica: all' opposto *personalmente ereditarii* sono d'ordinario quei regni ove il primo possessore ottenne il principato ereditario per elezione.

336. Oltre le ragioni di *origine* finor accennate, le forme del principato ricevono modificazioni importanti dal *carattere* della società [321], che può gagliardamente influire nell' origine stessa dell' autorità e nel carattere che questa concreta, riveste. Imperocchè la società *spirituale* ripugnerebbe *per sè* al poter *ereditario*, non essendo la *Verità* e *la Giustizia* per sè ereditabili: pure si nella società Mosaica sì nella Musulmana, sì in certe sette religiose, si vide trasmessa col sangue l' autorità spirituale (o almeno la sua apparenza) come in Inghilterra e in

Russia oggidì, e nell' antico impero de' Cesari a Roma. Quando la società nacque per sè a fine spirituale [323.] il principato è una *dipendenza* dall'autorità *spirituale*, per conseguenza si strasmette colla trasmissione di questa; all' opposto quando per usurpazione lo spirituale si aggiunse al temporale, questo determina il possesso (se possesso può dirsi) del primo.

337. Potere monarchico o poliarchico, ereditario, o elettivo, personale o patrimoniale, sacro o profano; ecco le varietà di forme sinora considerate nel *soggetto* e nell'*origine* del possesso: diamo ora una occhiata al *modo* d' amministrazione ossia alla distribuzione dell' uso. Distinguono alcuni il principato in *assoluto* e *temperato*, secondo ch' è libero o legato il principe nel suo operare; ma codesta distinzione ricade a parer nostro nella primitiva distinzione di monarchia e poliarchia, giacchè un principe, che per comandare abbisogna d' assenso altrui, non possiede tutta l' autorità [128. 1.], non è *monarchico*; un monarca poi che fosse affrancato dalle leggi di giustizia sarebbe un *despota*. Onde ogni *monarchia* è essenzialmente *assoluta* da ogni temperamento umano, ma essenzialmente *temperata* da' doveri di giustizia e d' equità (*a*).

338. Essendo per altro impossibile al monarca il distribuire la sua unica azione sulle masse, a' poliarchi di ridurre le loro azioni moltiplici ad unità, senza certo organismo [238]: ne siegue che il modo organico di tal distribuzione può dar varii nomi alla società, secondo che variamente ne dispone le parti. Qui però (siami lecito proporre un parere

(*a*) V. Sagg. P. III. nota LXXXI.

forse un po' ardito) la *tecnologia* de' pubblicisti mi sembra generalmente scarsa come scarse furono, ed anche spesso erronee le lor dottrine. E la ragione di tal imperfezione parmi negli uni l'erronea teoria del patto sociale (*a*) che snaturò la società, trasformando lo *stato* che è *associazione di società* (società ipotattica) *in associazione di puri individui* indipendenti [151. seg.]; negli altri la necessità d'impugnare quel sogno anarchico, onde furon costretti a concentrare i loro sforzi nel distruggere, senza aver tempo di edificare col ben chiarire l'organismo sociale.

339. Le differenze organiche delle forme sociali tutte dunque si ridussero a *monarchia, aristocrazia, democrazia* e *governo misto*; vale a dire governo di *un* individuo, de' *più* distinti individui, di *tutti* gli individui, di *uno* combinato *con molti*. Il Romagnosi che con molti errori congiunse molta avvedutezza politica, come conobbe l'assurdo di tal divisione volgarmente interpretata (*b*), così comprese che una società pubblica fondata sul *puro* individualismo è società non naturale; e molto disse in favore della *famiglia* della *città* della *provincia* considerate come elementi dello *stato*. In un compendio io non deggio fabbricar nuove teorie, onde mi asterrò dal troppo diffondermi, accennando solo i principii di una saggia e *naturale* classificazione delle forme organiche, per cui variar possono le pubbliche società nelle due somme categorie, monarchia e poliarchia.

340. La prima varietà è che l'autorità sociale (*propria* nella poliarchia, *diromata* nella monarchia) o

(*a*) V. Sagg. P. III. nota LXXXIV.
(*b*) Filosofia della Giurispr. civile, L. VI. e VII.

trovasi nei capi *naturali* delle società inferiori, o nei capi *eletti* da chi governa, o parte negli uni parte negli altri: dal che risultano società ipotattiche *omogenea*, *eterogenea* e *mista*; delle quali abbiam detto altrove [153. IV.]. Così nelle società primitive il potere pubblico era distribuito come il *naturale*: i capi di famiglia soleano governare le città, i capi delle città lo stato; nelle monarchie del secolo scorso, per lo contrario, ogni potere era in mano ai destinati dal principe o dalla repubblica: oggidì negli Stati Uniti ed in varie costituzioni novelle la *famiglia*, la *città*, la *provincia* hanno massima influenza legislativa, gli ufficiali di governo gran parte nell'amministrazione nella guerra e ne' giudizii: ne' quali però il *giurì* tenderebbe a riprodurre l'influenza delle società naturali, come la guardia *nazionale* a sostenerla nella milizia e nell'amministrazione.

341. La seconda varietà organica delle società potrebbe dedursi dal *grado* della moltiplicazione materiale [302. 55.] nel quale viene collocato il potere pubblico: se risiede ne' *capi di famiglia* abbiamo quell' *aristocrazia*, *domestica* o *popolare*, ch' è propriamente la sola *democrazia* possibile per mezzo del governo rappresentativo in una pubblica società; se ne' *capi di città*, aristocrazia *municipale*; *aristocrazia federale* se ne' *capi di provincia* come accade nella Dieta Elvetica e negli Stati Uniti; *aristocrazia centrale* o *assoluta* finalmente, se il poter supremo risieda in un senato qualunque, come in Venezia, Genova ec. non costituito da' capi delle società inferiori. Queste quattro varietà ci presentano in diverse epoche anche le monarchie, coll'attribuire l'esercizio delle pubbliche funzioni or ai capi del parentado, come nelle tribù israelitiche; or ai municipii come nella repubblica romana; or ai gover-

natori delle province, come nei reami composti di stati *aggregati* quali furono già Francia, Spagna, Brettagna nel secolo XVII; ove ogni provincia serbava in gran parte leggi, amministrazione e privilegii suoi proprii; or finalmente concentrando tutto il governo nella capitale, come si usa oggidì.

342. La terza varietà de' *governi* si deduce dalla persona che n' esercita le funzioni; la quale se sia quella stessa che *possiede* l' autorità avrem governo *proprio*, se sia sol *depositaria* dell'autorità avrem governo *rappresentativo*. Le poliarchie rappresentative prendono mille forme svariatissime, secondo il bisogno i timori l' abilità ed altre circostanze politiche de' committenti elettori, quali veder si possono in molte delle antiche repubbliche (Atene, Sparta, Creta, Roma ec.) e delle moderne costituzioni. Le monarchie poi non sono mai *stabilmente* rappresentative, giacchè una tal forma deriva nelle poliarchie dalla morale impossibilità o difficoltà somma del *governo di molti*: solo di passaggio può divenir rappresentativo il governo monarchico quando, per la incapacità o la lontananza del principe, gli si dia o *tutela* o *reggenza*.

343. La quarta varietà può ripetersi dalla *concentrazione* o *divisione* delle funzioni, e nella divisione, dalla maggiore o minore *complicazione*, o *semplicità* di loro distribuzione. La divisione oggidì più comune suol *dirsi* quella de'tre poteri *legislativo*, *esecutivo* e *giudiziario*, attribuiti a tre soggetti diversi per quel cieco e fanatico rispetto che si è professato al Montesquieu. Questa divisione però si *dice* triplice assai più di quel che *sia nel fatto*, essendo realmente i poteri divisi tutt' altrimenti. Infatti, come nota il Romagnosi, chi ha danari ed impieghi da di-

stribuire, ha realmente la plenipotenza di *fatto*; di *dritto* poi, essendo ciascun di detti poteri politici molto complesso, come altrove è provato [218], essi trovansi realmente assai più suddivisi di quel che la triplice divisione accenna. Così il costituente in parte appartiene al popolo eleggente; il *giudiziario* è diviso fra i magistrati i giurati e colui che li nomina; il *legislativo* fra colui che *propone*, colui che *informa*, colui che *discute*, colui che *roga* la legge. Le quali suddivisioni hanno sul buon governo, dice il Romagnosi (*a*), troppo maggior importanza che i politici non parvero giudicare finora; giacchè [250. NB.], il *proporre* esige sentimento del bisogno, l'*informare* perspicacia nel conoscere empiricamente, il *discutere* senno dialettico, il *rogar* leggi sapienza e rettitudine (*b*): le quali doti, dic'egli, come mai si è creduto possibile concentrarle tutte di concerto in qualche migliaio d'individui, eletti dal volgo ignaro e venale, sol che abbiano tante centinaia d'entrata annua? Molto diverse dunque potrebbon essere (e forse dovrebbero) le istituzioni politiche, perchè il poter poliarchico fosse saggiamente amministrato. Ma a noi non tocca proporne o assicurarne le forme: il già detto basta a dare negli studii elementarii un cenno di ciò che svnuppar ne potrebbe uno studio profondo.

344. Resta dunque soltanto che le forme del *congiungimento* sociale vengano ridotte a quadro sinottico; come abbiam fatto delle altre: ed avremo, contemplando l'autorità unificante

in ragion del soggetto — forma *monarchica* o *poliarchica*;

(*a*) Filosofia civile, Libro VI. c VII.
(*b*) V. Sagg. P. V. nota CXLIV.

— dell' investitura — *elettiva* o *ereditaria*;
— del titolo — *personale* o *patrimoniale*;
— del carattere sociale — *sacra* o *profana*, ossia *spirituale* o *temporale*;
— dell' organismo governativo — *naturale*, *artificiale* e *mista*, ossia *omogenea*, *eterogenea* e *mista*;
— del grado a cui scende il potere — *centrale*, *federale*, *municipale*, *popolare*;
— del modo di possederlo — *proprietaria* o *rappresentativa*;
— del modo di usarlo — *semplice* o *complicata*.

CAPO III.

DELLA SOCIETA' DOMESTICA

ART. I. Della coniugale (*a*).

345. Fra tutte le varie società da noi finor contemplate due sono che muovono immediatamente, benchè in modo assai diverso, dal supremo autore del creato: la *coniugale* colla paterna che ne germoglia, è l' *universale* colla religiosa che l' attua realmente ed avviva: principio l' una, l' altra compimento del sociale movimento. Il Creatore che ad ogni essere diè innato il principio del muoversi che diciam natura, e ne prefisse indeclinabile il termine che ne forma la perfezione [6.], lasciando poi libero a ciascuno il campo intermedio adatto all' energia del suo operare; il Creatore, dissi, dovea naturalmente anche alla società e imprimere l'impulso primitivo e determinare lo scopo, lasciando all' operare degli uomini associati il cooperarvi colla

(*a*) V. Sagg. P. v. II. 1614. seg.

graduale esplicazione di lor sociale energia. Esamineremo in questi due capi, quanto potrem brevemente questi due lavori primordiale e finale della sapienza infinita per esplorar le leggi precipue che, nel cooperarvi, legano secondo natura la coscienza dell' uomo associato: e incominciamo dal primo.

346. Prop. 1. La società coniugale, benchè nell' iniziarsi fra' coniugi nasca società *volontaria*, nello stringersi diviene società *naturale*, e produce per legge di natura legame indussolubile.

NB. Diciam società *coniugale* la società costante fra individui di sesso diverso stabilita per la procreazion della prole. La proposizione ha tre parti.

Prova della 1. *p.* Gl' individui contraenti sono fra loro uguali ne' dritti di natura specifica (109): or fra individui uguali in dritto la società sorge *volontaria* [143. seg.]: dunque la società coniugale nell' iniziarsi è *volontaria*.

Prova della 2. *p.* 1. Il fatto della procreazione è fatto *naturale* sì nel fine sì nel mezzo; giacchè è naturale alla società umana la tendenza a propagarsi [120. II.], naturale all' organismo animale la tendenza e la maniera del propagarsi: or la società coniugale è prodotta dall' intento della procreazione: dunque è prodotta da fatto naturale. Ma la società nata da fatto naturale è *naturale*, dunque il matrimonio è società naturale.

2. Questa prova dedotta dalla essenza delle cose può confermarsi dalla universalità del fatto, giacchè presso ogni popolo vige, benchè con qualche accidental divario, l' istituzione di tal società: nè senza essa un popolo potria durare.

Prova della 3. *p.* La costanza dell' associazione è, come effetto, proporzionale alla costanza del fatto associante, sua causa (124. IV.): or nella società co-

niugale il fatto associante è costante perpetuamente: dunque perpetua ne risulta l'associazione. Dimostriam la minore.

1. L'associazione coniugale è naturalmente associazione *completa*, ed abbraccia ogni interesse *spirituale* e *temporale* per assicurarlo o *difenderlo*, giacchè essendo naturale deve abbracciar compiutamente l'intento della natural socialità [319]. Or, naturalmente parlando, non vi è tempo in cui la maritale società non abbisogni di mutuo concorso per codesti interessi. Infatti se riguardiamo *ne'contraenti l'animo*, esso li stringe in *amicizia*; la quale è società naturalmente costante quando è ragionevole, quale debbe esser fra uomini. Se riguardiamo, il *corpo organico*, termina esso la funzione del procreare nell'epoca appunto in cui comincia a scadere; epperò al bisogno di società per la procreazione succede il dovere di mutuo sussidio per le calamità della vecchiaia. Se poi riguardiamo lo *scopo di natura*, vale a dire la procreazione, è facile il conoscere ch'esso ricerca la perpetuità della congiunzione fra' parenti; 1. perchè essi curino e non abbandonino la prole, che senza loro perirebbe: 2. perchè procrear *uomini* vuol dire procrear *ragionevoli*: or la ragione non si sviluppa da sè, ma per via di lunga educazione: 3. perchè, la causa *produttrice* dovendo insieme essere *conservatrice*, gli *averi* de' parenti debbono sostentar i figli [111. v. 102.]: 4. perchè l'amore la gratitudine la giustizia suggerendo naturalmente ai figli provetti di assistere ad ambi i parenti, chiede a questi che non rompano lor società.

347. II. Queste prove possono confermarsi 1. dalla tendenza universale de' cuori riguardanti nello stato *normale*, quando cioè si opera *per ragione* e non per passione, e quando la condotta de' coniugi è *regolare*

non licenziosa ; allora la natura ispira stabilità nel coniugio. Infatti la storia ci mostra il divorzio nascere nelle società e progredire colla corruzione ; Roma primitiva o l' Europa cristiana quasi nol conobbero Roma corrotta e l' Europa protestante lo favorirono : Or l' istinto di *natura*, indizio del volere del Creatore [8. III. 13.], non debb' egli chiarirsi dallo stato *normale?* le leggi fisiche si chiariscon elleno da' fatti anomali, da' mostri ?

2. Quindi è che gli stessi favoreggiatori del *divorzio* (*divorzio* dicesi la separazione assoluta de'coniugi) confessano che nello stato ordinario la ragione milita in favor della *indissolubilità* di tal vincolo (*a*).

3. E, fra gli argomenti che arrecano a tal uopo, urgentissimo è l' argomento sociale. Una società pubblica senza *famiglia* non potrebbe naturalmente sussistere, essendo impossibile che la pubblica autorità provegga ai bisogni quotidiani *da sè* [302. seg.] impossibile che trovi, estinto l' amor coniugale una energia disinteressata con cui provvedervi. Or la pubblica società è voluta dalla natura. Dunque la coniugale è per natura indissolubile.

Inoltre la dissolubilità del matrimonio è fonte di discordia fra le parentele de' due coniugi ; or la società abbisogna di concordia fra' socii. Dunque abbisogna della indissolubilità.

Obbiezioni contro la proposizione I.

348. I. *Contro la 1. p.* La società coniugale può molte volte nascere da dritto prevalente ; giacchè si danno casi in cui vi è obbligazione verso alcuna

(*a*) Valga per tutti il Bentham : « il matrimonio perpetuo è « dunque il più naturale, il più assortito ai bisogni delle fa« miglie, il più favorevole agli individui » (Oeuvres P. I. p. 416).

persona determinata. Dunque l' origine di tal società non è sempre volontaria. *R. dist. la causale dall'antec.* Si danno casi in cui vi è obbligazione antecedente ad ogni volontà, *nego*; conseguente a qualche fatto volontario, come promessa delitto ec. *conc.* Onde *nego* la conseguenza.

II. *Contro la* 3. *p.* È assurdo il supporre che due individui promettansi fedeltà perpetua, quando anche si odiassero a morte. Or l' indissolubilità suppone, che i coniugi stabiliscano un tal contratto. Dunque è assurda l' indissolubilità (Bentham).

R. 1. *nego il supposto della minore*, che la forza del vincolo maritale tutta si ripeta dal consenso dei contraenti; questo consenso è il primo iniziamento, e nel darsi è interamente libero; ma dato che sia, riveste necessariamente i caratteri dalla *naturale* relazion coniugale, giacchè i contraenti consentirono a legarsi con questo vincolo, che per natura è indissolubile. Se due individui consentano a legarsi con catena di ferro ribadita dal fabbro, ben saran liberi nel legarsi; ma legati che sieno non potranno spezzar col consenso la catena, perchè questa non dal loro consenso ma dall' arte del fabbro ebbe saldezza.

R. 2. *Nego la min.* Nulla vi è di assurdo nel legarsi a tollerar qualche incomodo qualor si manchi alle leggi dell' onesto; or l' *odiarsi* è vietato da naturale onestà [105]. Dunque non sarebbe assurdo il condannarsi in tale ipotesi ad una spiacevole convivenza. Falsa è però la forma del contratto coniugale ne' sensi immaginati dal Bentham. Il vero è che i contraenti persuasi fra ragionevoli, come sempre è *doveroso*, così sempre esser possibile l' amarsi, promettono d' amarsi sempre tollerando poi quegl' incomodi in vista del bene sperato colla perpetuità dell' associazione.

2. Ogni patto si rescinde per grave violazione di una delle parti; dunque almeno nel caso d'infedelta il divorzio è lecito. *R. dist.* l' *antec.* Ogni patto *per sè rescindibile* e senza danno del terzo, *conc.* ogni patto anche *per sè* irrevocabile, e con danno del terzo, *nego.* Quando il patto è di materia *per sè* irrevocabile, e quando, fosse pur revocabile, v' interviene danno del terzo, l'infedeltà di un contraente non libera l' altro.

3. L' indissolubilità può talora impedire il fine primario di tal società, la procreazione. Or cessando il fine cessa la legge. Dunque almeno in tal caso è lecito il divorzio. *R. dist. la magg.* può impedirlo *accidentalmente in qualche caso particolare*: *conc.*; *generalmente* e per sè *nego. Dist. pure la min.* la legge cessa cessando il fine in tutta la sua estensione e *per se*, *conc.* cessando solo in qualche caso ed *accidentalmente*, *nego.* Le leggi di natura si desumano da' fatti costanti e naturali non da' rari ed accidentali. [8. 37. IV.].

4. Se fosse legge naturale l' indissolubilità, mai non sarebbesi potuto o dispensarla o mutarla: or sì danno casi in cui o si dispensa o si muta anche dalla Chiesa cattolica (in favor de' neofiti): dunque non è legge naturale.

R. alla magg. disting. Mai non sarebbesi potuto mutarla se fosse legge *primaria* ed *assoluta*, *conc.*; se *secondaria* e *subordinata*, *nego.* La legge *primaria* è il *conservar l'ordine* nelle relazioni umane [47. VI.]: ma quest' ordine applicandosi al concreto può variare come varia il concreto medesimo. Onde se lo stato di scadimento in cui trovavasi ai tempi di Mosè l' uman genere fosse stato tale da rendere *per sè* nociva all' *ordine delle relazioni umane* la indissolubilità; si comprenderebbe che allora questo potesse non esser più *naturale*: giacchè che altro è *legge di*

natura sè non *ciò che conviene secondo l' ordine naturale delle cose*? Per ragione consimile la poligamia potè riuscir conveniente, il coniugio fra stretti parenti non sol conveniente ma ancor necessario ne' primi abitatatori del globo: e divenir poscia disconveniente e contrario alla natura già moltiplicata e sviluppata.

La legge *subordinata* poi può esser ridotta al silenzio dalla collisione colla subordinante: così l'obbedienza del suddito verso il sovrano; *ordinata a* mantenere la *giustizia civile*, cessa di obbligare se venga comandata cosa per sè ingiusta [232.]. Or l'ordine di natura è *subordinato* al soprannaturale da cui riceve l'apice di sua perfezione [25. VI.]. Dunque nella collisione dee cedere a quello (*a*).

349. Prop. II. La società coniugale appartiene a tre ordini, al *temporale* al *naturale* allo *spirituale*; epperò va soggetta alla triplice loro influenza; ma proporzionatamente alla necessaria loro subordinazione. Spieghiamo la proposizione.

La società coniugale, al par d' ogni altra società domestica, è elemento integrante della pubblica [153. 303.]: ella dee dunque, come parte al tutto, subordinarsi *in quanto ella è società materiale e volontaria*, al bene di tutta la civica e politica unione. Ma questa unione essendo destinata, a proteggere l'ordine *naturale*, ella è per conseguente a questo subordinata. L' ordine naturale poi esige nel composto umano che tutto l'organismo serva alla ragione aiutandone la esplicazione, ed alla volontà seguendone la ragionevol tendenza al Bene infinito [20. segg.].

(*a*) Per non entrare in quistioni di dritto positivo e di teologia rimettiamo il lettore al *Saggio teoretico* P. V. Nota CXXXVIII. ove questi cenni trovansi alquanto più sviluppati.

Dunque nell'ordine *naturale* il fisico è subordinato al morale; epperò nella società coniugale la fisica propagazione alla propagazione di esseri intelligenti. Questa spiegazione è prova insieme della proposizione; e potrebbe così dialetticamente enunciarsi.

Prova della 1. *p.* La società coniugale è parte integrante della temporale, ha per fine prossimo la propagazion *naturale* della specie, ha per fine ultimo la moltiplicazione *spirituale* di esseri *intelligenti*. Dunque appartiene a' tre ordini.

Della 2. *p.* Ma ogni ordine influisce nel movimento degli ordinati, producendovi dritti doveri e leggi opportuni al fine [69. II.]. Dunque la società coniugale dai tre ordini dee ricevere una qualche influenza di leggi dritti e doveri.

Della 3. *p.* Fra i tre ordini poi evvi una graduata subordinazione, giacchè l'ordine temporale è subordinato al ben naturale, l'ordine naturale al ben morale. Dunque le lor influenze sulla coniugale debbon proporzionarsi alla reciproca loro attinenza e dipendenza [148.].

350. Corott. I. L'autorità politica ha qualche influenza sulla società coniugale in ciò che questa maneggia di *materiale*, e quando questo suo maneggio può esternarsi in bene o mal pubblico: ma non dee valersi di tal influenza con danno dell'ordine *naturale*. Così per es: non potrà nè togliere la libertà del *volontario* iniziamento, nè abolir la legge d' *indissolubile perpetuità* naturale, nè disporre l' ordine domestico ec.

— II. La propagazione materiale debb' esser tale da non compromettere l'ordine spirituale, a cui debbono precipuamente mirare i coniugi. Onde il procrear figli con certezza di mandarli moralmente in perdizione sarebbe spietatezza da tigre. Dal che na-

sce pe' cattolici, che credono eternamente perduto l' eterodosso colpevole, la *naturale* indegnità de' matrimonii misti; gli Eterodossi che per questo li maltrattano, pretendono da' parenti cattolici il più orribile *infanticidio*, l' infanticidio spirituale.

— III. L'influenza precipua sul matrimonio appartiene a quella società che dee guidare nell' ordine spirituale: alle cui leggi gli altri due ordini debbono conformarsi.

— IV. Le ragioni dedotte dall' ordine *morale* possono indurre *impedimenti* alla associazion volontaria de' coniugi; nel che tocca alla spiritual società guidare e giudicare in ultima istanza.

OBBIEZIONI.

351. Contro il I. e il III. coroll. 1. Il matrimonio è un *contratto* la cui materia sono gl' individui *associati*, e l' atto e gli effetti appartengono ali' ordine *esterno*: or la politica autorità ha per sè e *direttamente* il dritto *supremo* sugli *associati* e su' loro *contratti* nell' ordine *esterno* [170. 175.]: dunque l' ultima istanza in tal materia appartiene all' autorità politica. 2. Tanto più che i maritaggi esercitano una somma influenza sulla pubblica società ne' suoi interessi, popolazione, ordine, concordia cittadina, educazion popolare ec.

R. alla 1. *dist. il* 3. *membro della magg.* Appartengono all' ordine esterno *pubblico*, mediatamente *conc.*; immediatamente, *nego*: appartengono all' ordine esterno *privato suddist.* subordinatamente all' *spirituale*, *conc.*; assolutamente e senza riguardo a fine ulteriore, *nego*. — *Alla minore.* L' autorità politica ha dritto supremo nell' ordine esterno *assolutamente pubblico*, *conc.* nell' esterno che si chiude fra le mura *domestiche*, e mira precipuamente ad ottenere un fine *spirituale*, *nego*.

Alla 2. obbiezione *R. disting.* I maritaggi esercitano somma influenza sul pubblico indirettamente, *conc.*: direttamente, *nego.* La diretta influenza del maritaggio è sull' ordine naturale e sul domestico: dunque la diretta ordinatrice competente è l' autorità naturale e la domestica [247]. Se non che l'autorità domestica (che in tal caso è autorità *paterna*) trovasi qui limitata per due ragioni, cioè 1. perchè è subordinata alla naturale ed alla spirituale: 2. perchè il matrimonio essendo quel *movimento* per cui una famiglia novella spunta e si separa dalla antica che n' è il ceppo; ed ogni *movimento* dipendendo essenzialmente dal motore come *principio* e dal moventesi come *causa costante*; ne siegue che il capo della famiglia novella ha esso pure in tal fatto una somma influenza, la quale dall' autorità paterna può essere in qualche modo diretta, ma non assolutamente ordinata.

352. Prop. III. Nella società coniugale l' autorità appartiene naturalmente al marito. Prova I. Nella società *naturale* l'autorità appartiene al più capace per natura di conseguirne il fine [138. 1.]: or il coniugio è società naturale, e il marito in essa ha questa capacità per natura. Dunque il marito vi possiede l'autorità. Della min. la 1. p. è provata [347] la 2. *si dimostra.* La società maritale, abbraccia come *completa*, i tre immediati intenti di beni *spirituale e temporale*, e lor *difesa*: or *secondo il consueto andamento* di natura l' uomo è più atto all' *istruzione* per la robustezza di mente ed alla *educazione* per la fermezza di carattere più atto agl' interessi *temporali* per l' attività, più atto alla *difesa* per la vigoria del corpo. Dunque il marito ha maggior capacità.

2. L' impedimento del portato e dell' allevamento

de' neonati, oltre i travagli del parto, pongono la donna in frequente e lungo bisogno d' assistenza.

3. Il fatto costante quasi in tutte le genti dimostra qual sia l' intento di natura.

OBBIEZIONI.

353. 2. Si trovano mille esempii di donne regnanti; se possono regnare, ben potranno governare una famiglia. 2. D' altra parte è assurdo spogliare una donna dei proprii suoi beni e lasciarne l' amministrazione al marito, giacchè la donna ha, come gli uomini tutti, il bisogno e dritto di sostentarsi, e per conseguenza il *dominio* che quindi germina [112]. 3. Potrà dunque posseder case e territorii ne' quali se ella accolga il marito non però cesserà d' esser padrona, epperò di darvi la legge. 4. Il fatto costante prova solamente che gli uomini hanno abusato del poter fisico sulla donna, come già sullo schiavo: ma per sè e chiaro che la donna nei dritti naturali è uguale all' uomo come al padrone lo schiavo, avendo la stessa natura.

R. al 1. *trasmetto l' antec.* (che potria mirarsi come eccezione; giacchè, tranne certe *Semiramidi* antiche e moderne, le reine han governato per mezzo di uomini) *nego la parità del conseg.* 1. perchè lo stato non è società *naturale* epperò l' autorità non è determinata ivi assolutamente dalla capacità [137 seg.]: 2. perchè lo stato non abbisogna di provvedimento costante ai bisogni quotidiani [302], e non produce *per sè* gl' impedimenti anzidetti di portato e di parto ec.

Alla 2. l' accordar alla donna un difensore delle sue proprietà, è atto d' amor che protegge, non di avidità che spoglia.

Alla 3. Ma lasciandole anche, come spesso acca-

de, il pieno uso della proprietà epperò l' autorità *in casa sua*; questa autorità non sarà *coniugale* ma *signorile*, giacchè deriva da signoria; onde nulla prova contro l' assunto nostro.

Alla 1. La donna è uguale all' uomo ne' dritti *specifici*, *conc.*; negl' *individuali*, *nego*: e ciò appunto per la causale oppostaci nella obbiezione, perchè ha coll' uomo la stessa natura *specifica*, ma l' individuale non già [110]. L' abuso poi fatto dall' uomo di forza e fisica e morale (che molte volte è evidente) è novello argomento della debolezza, epperò della natural dipendenza nel sesso imbelle. Non potrà però mai attribuirsi all' abuso l' esser la donna destinata *nella coniugal società*, al lungo e laborioso ufficio di portare ed allattare i figli.

ART. II. Società' Paterna.

354. Prop. iv. La società paterna è associazione disuguale, nella quale al padre compete la suprema autorità domestica; e il dovere e dritto progressivamente decrescente di sostentare educare ed istruire i figli.

Prova della 1. *p.* Nella società *naturale* l' autorità appartiene al più capace [137. seg. 1.]: or la società paterna è associazion *naturale*, ove per natura il padre è più ricco a *sostentare*, più saggio ad *educare* ed *istruire*, più gagliardo a *difendere*. Dunque a lui appartiene l' autorità.

Prova della 2. *p.* (Il *dritto* in questo caso risultando dal *dovere*, parleremo di questo principalmente). La conservazion dell' effetto dipende dalla causa: dunque se l' effetto esige nell' ordine morale la conservazione, la causa *è obbligata* a conservarlo. Or l' ordine morale esige che l' uom si conservi a' suoi destini futuri [101 ss.]; il bambino poi, incapace

ch' egli è di conservarsi, tutto dipende da' parenti. Dunque i parenti debbono *sostentarlo*. Dunque ne hanno il dritto.

Debbono parimente *istruirlo* ed *educarlo*. *Prova.* L' intelligenza per la *parola* principalmente sviluppasi, e per l' intelligenza la volontà; or la parola vien comunicata *naturalmente* al fanciullo da' proprii parenti: dunque ancor l' istruzione. La minore è evidente: 1. perchè *la famiglia* è società primordiale *secondo natura* [153. v. 303]; epperò dee contenere tutti i germi necessarii al morale sviluppamento del bambino; se non vogliam dir la natura avara del necessario: 2. Perchè il fanciullo è incapace *per natura* d' entrare nella pubblica società: tutto dunque il suo incremento, attinger lo dee nella società domestica; 3. Perchè niun altro, non confortato da *naturale* affetto, durerebbe a lungo tal fatica e con tanta soavità ec. *Per natura* dunque i parenti sono obbligati ad istruire ed educare.

Prova della 3. p. Questo dovere è decrescente. Questo dovere nasce e si chiarisce naturalmente dal *bisogno* de' pargoli e dalla *capacità* de' parenti: or sì quella che questa scemano *naturalmente* col crescer degli anni. Dunque esso è decrescente [124. iv.]

355. Corell. i. Il dritto paterno all' *educazione* ec. è inalienabile, giacchè si appoggia al dovere [69. viii.].

— ii. Esso è diverso dall' autorità domestica, benchè nel padre vada con essa congiunto: questa è costante come il bisogno d' *ordine* domestico [124. iv.]: quello scemando può giugnere a cessare interamente se ne cessino interamente le cause.

— iii. Ma non per questo cesserà ne' figli il debito di riverenza e gratitudine, fondato sulla comunicazione dell' *essere* e dei *benefizii* ricevuti dai pa-

renti, e perpetuamente durevoli nella vita e nell'operar de' figliuoli.

— IV. Ciò che si è detto sul dovere de' parenti riguarda amendue gl'individui della coniugal società; ma più specialmente incombe al padre, come autorità suprema ordinatrice di questa società, in cui l'operar *sociale* precipuamente risiede [171. III.]

— V. Evvi secondo natura un tempo, e non breve, in cui luce della ragione del figlio è la parola paterna; talchè può dirsi che egli pensa col pensiero del padre. Dal che si chiarisce il dovere di docilità figliale, e la perpetua trasmissione delle dottrine religiose senza che mai possa segnarsi il momento in cui queste incominciano a tenersi (*a*) per vere.

— VI. La pubblica società non può a' parenti innocenti impedire il dritto che hanno sulla mente dei figli [351. I. 156] : ma ben lo potrebbe in caso di notorio abuso che eglino mai facessero de' dritti, ed autorità paterna [162] (*b*).

— VII. Il padre ha dritto a chiedere ed ottenere sussidio in tale ufficio da chi può utilmente prestarlo [105. II.]

OBBIEZIONI.

956. Contro i coroll. VI. e VII. In una pubblica società, lo stato sottentra al dritto paterno in materia d'istruzione ed educazione; 1. per la grande

(*a*) Questo corollario è importante affin di spiegare come si perpetui nel figlio, senza bisogno di formale assenso la fede cattolica abbracciata nel battesimo colla *parola* de' *padrini*. L'*Emilio* che vuol aspettar l'assenso del giovanetto per dargli una religione, farebbe ridere se aspettar volesse a fargli conoscer suo padre quando saprà leggere i documenti di nascita (*V. Saggio Teoretico P. 5. Società Paterna*).

(*b*) V. Sagg. P. V. nota (XI.).

importanza di tal funzione al ben pubblico, cui lo stato dee provvedere; 2. per la incapacità in cui sono ordinariamente i parenti, spesso ignoranti, di ben adempirla; 3. perchè lo stato dee conoscere a cui fida gl' impieghi.

R. Nego l' asserz. la quale invero è strana sulle labbra del sig. Cousin (*a*). la cui teorica morale si appoggia, come a primo principio, al dovere di essere e conservarsi *libero*: *être libre, sois libre* [28. II.].

Alla prova 1. Lo stato dee provveder al ben pubblico nell' ordine *pubblico*; ma non può (salvo il caso di pubblica notorietà di abuso) entrar nel domestico. Con raziocinio consimile non v' ha più asilo inviolabile del domicilio privato, giacchè tutto ciò che al privato si opera rifondesi poscia nel pubblico. Se molto importa l' educazione al ben pubblico, molto importa parimente al domestico: onde ciascuna autorità dee provvedervi, ma ciascuna nella sfera della propria attività [246. III. e V.].

Alla 2. Se i parenti possono agevolmente ignorar *le norme* di educazione, lo stato ne ignora *le persone*: e per soprappiù egli manca di quello amor paterno che supplisce in gran parte alla capacità. Nè vale il dire che lo stato agisce qui per mezzo di ufficiali capaci: giacchè anche i parenti hanno modo di farsi aiutare da' capaci; e conoscendo *le persone* meglio che non ponno conoscersi dallo *stato* (giacchè l' *intimo sentir* delle persone, dal quale l' educazione dipende, meglio comparisce nella società *domestica* che nella *pubblica*) i parenti hanno qui sempre il vantaggio.

Alla 3. Dee certamente lo Stato conoscere i suoi ufficiali; ma, oltrechè la sua cognizione debbe essere rispetto ai *pubblici* lor diportamenti, egli ha mille maniere di conoscerli anche senza educarli ed istruir-

(*a*) Seduta della Camera de' Pari 1844.

li: l' educarli poi ed istruirli non è il mezzo sicuro di conoscerli, molti essendo i ben educati che corrompono e i ben istruiti che anneghittiscono. Dee dunque il governo vegliare a tal fine sugli adulti già penetrati nelle file della società; non già invadere i dritti paterni e strappare alle lor braccia il tesoro che vi depose natura. Questo mezzo è del pari violento ed inutile.

Istanza 1. Almeno ben potrà il governo negare a chi non frequenta le sue scuole ogni impiego, giacchè chi governa è libero nel conferirli. 2. E così infatti si pratica in molti Stati d' Europa, ancor de' più saggi e religiosi.

R. Dist. l' asserz. Potrà negar gl' impieghi, se il non frequentar le scuole dello stato è delitto anti-sociale, *conc.*; se non è delitto anti-sociale, *nego*, ovvero *sudd.*: potrà negare gl' impieghi di servitù personale al governante, *conc.*; di pubbliche funzioni sociali, *nego*. Gl' impieghi propriamente sociali sono quelli ove si partecipa in qualche modo all'autorità sociale [255. III.]: e questi debbono dal Principe distribuirsi a norma di giustizia distributiva [255. IV.] e non del privato suo genio. Ma i governanti abbisognano non di rado di persone addette alla *personale* lor servitù, benchè stipendiate dal pubblico; tali sarebbero in una corte gli Scudieri i Ciambellani ed altrettali impiegati *quasi domestici*. Di questi interdirne al sovrano la scelta, sarebbe privarlo della domestica autorità. Vera è dunque la causale della asserzione riguardo ai secondi, ma è falsa riguardo ai primi: chi governa, benchè sia libero dal renderne conto ai sudd.ti, pure non è libero dalle leggi di giustizia e d' equità, che chiamano agl' impieghi i più capaci [173. 255. IV.] Privarneli senza delitto, sarebbe un *punirli* ingiustamente [203. III.].

Alla 2. *R.* Conviene qui distinguere gli stati se-

condo i principii religiosi da loro *pubblicamente* abbracciati [191. VII.]. Uno Stato che promette ai sudditi libertà pienissima di coscienza, eppoi li *punisce* perchè non vogliono sottoporre i figli ad insegnamento che la contraddica, è un governo *incoerente* e *tirannico*. Uno stato che abbraccia una religione falsa, sarà irragionevole nell' abbracciarla [93. II.] benchè *di comune consenso*; sarà tirannico se v' induce *per forza* [175. IV.] i sudditi; ma almeno sarà coerente a sè stesso nel punirli se trasgrediscono codesta apparente *legalità* di religione [191. IX.]. Uno stato finalmente che, di comun accordo, riconosce per *legge* dello stato una religione verace; come potrà positivamente punire chi trasgredisce tal legge (ivi), così potrà talora punir negativamente chi, ricusando ai figli l' insegnamento religioso, da di sè stesso ragionevol sospetto in tal materia. Nel chè però non è nostra mente canonizzare verun atto particolare di governi anche saggi: giacchè non ogni saggio opera sempre da saggio.

= Ma ingiusto sempre sarà punire i figli pel delitto paterno. =.

Dist.: se il delitto paterno in lor non trapassi realmente, *conc.*; se trapassi, *nego*: sarà allor doloroso ma non ingiusto: giacchè in uno stato ragionevolmente addetto alla religione verace, l' essere *irreligioso* è una disposizione anti-sociale che rende incapace di ordinar *al ben comune*, fine di tutti gl'impieghi di governo. Or i giovani irreligiosamente educati, secondo natura umana crescono *irreligiosi* [356. V.]. Dunque son incapaci d' impiego; nè ad incapaci dee darsi impiego per mal intesa pietà [255. VI.]. Equo però sarebbe che un governo savio ad amorevole agevolasse anche a codesti più sventurati che rei, prima il riacquistar la pietà; poi, dato di sè sperimento, il godere anch' essi cogl' innocenti secondo lor merito, de' dritti comuni.

CAPO IV.

DELLA SOCIETA' CRISTIANA.

ART. I. Necessita' di studiarla filosoficamente (*a*).

357. Non mi s' imputi, di grazia, ad error di metodo, che per soverchio zelo confonda le materie, se in un trattato *filosofico* di natural diritto comparisce il nome della società *cristiana*, la quale solo dal soprannaturale trae l' esistenza e la vita. La società cristiana può riguardarsi or nel *dritto* or nel *fatto*: a riguardarla nel dritto uopo è studiar nella rivelazione celeste i suoi titoli: ma se vogliasi soltanto riguardarla nel fatto, ella è un fenomeno sociale, visibile a qualsivoglia infedele che le muova guerra, non meno che al più devoto de' suoi fedeli. Siccome dunque i fenomeni accertati dal Fisico, si ricevono dal Cosmologo qual *materia* di sue speculazioni *applicate*, così dal Filosofo sociale debbono riceversi i fenomeni sociali qual materia del Dritto *applicato* ossia *speciale*, del quale in questo VII libro discorriamo.

Nè solo il parlarne da filosofo mi è lecito, ma anche è necessario, perchè senza tal dottrina lo studioso del Dritto mai non giugnerebbe a *rendersi* piena ed adequata *ragione* dell' esser sociale: nel che consiste *il filosofare*: conoscerebbe sì, molte cause parziali, ma l' intera serie delle cause ed effetti sociali, interrotta da lacune incomprensibili, mai non gli apparirebbe in quella pienezza di sintesi, che forma il compimento dell' evidenza epperò la quiete soavissima dell' intelletto. Il cui mancamento appunto è forse cagione a molti del loro titubare nelle dottrine politico-filosofiche, ed anche talor nelle religiose.

(*a*) V. Sagg. P. III. §69. segg.

Affine adunque di formar in quest' ultimo capo questa sintesi, o almeno abbozzarla in modo che lo sguardo di chi studia sia invitato a viemeglio contemplar la materia, stabilirem prima la connessione *essenziale* che passa fra la teoria sociale e la religione; poscia ricevendo dalla storia *il fatto* della società cristiana ne spiegheremo brevemente la natura e le *naturali* sue conseguenze sociali.

358. A chiarire l' essenzial connessione che passa fra la teoria sociale e la religione basta che dimostriamo 1. che divenendo universale la società umana abbisogna *naturalmente* di un' associazion *religiosa*, in cui ella viva: 2. che questa debb' essere *soprannaturale* per soddisfare *appieno* la tendenza naturale. Cominciam dalla prima.

Prop. 1. La società universale del genere umano non può esistere se non nell' associazion religiosa.

Prova. La società quanto più cresce di numero tanto *abbisogna* di maggior perfezione. epperò tanto diviene *realmente* più perfetta (giacchè senza il *bisognevole* niun essere potrebbe durare a lungo). Or questa perfezione necessaria non può moralmente aversi se non nella società religiosa. Dunque la società universale debb' essere principalmente società religiosa.

La maggiore può provarsi 1. dal *fatto*, giacchè le società rozze non crescono; e le società pagane, che furono talor dalla forza collegate in vastissimi imperii semi-inciviliti, pure mai non giunsero realmente a formare grandi unità sociali, ma solo *complessi aggregaticci* di società spicciolate. 2. *Metafisicamente.* A formar vasta unità sociale ricercarsi gran tesoro di *verità* che congiunga le menti, giacchè è essenziale all' intelletto umano il bramare per sè e comunicare altrui la verità e il respingere la falsità: onde due intelletti discordi sono nella società elementi di scis-

sura. E scissura tanto più funesta, quanto sono più importanti le materie su cui si aggirano le opinioni, quanto più salde le ragioni per cui ciascuno giudica evidente la propria. Richiedesi inoltre gran valore di *educazione* che pieghi le volontà, giacchè volontà indomite rendono impossibile una vasta estensione di governo [152. 306. seg.]. Richiedesi finalmente gran forza d' *organismo* che contenga le forze individuali. Or questo triplice incremento costituisce la sociale perfezione [179. IV.]. Dunque a somma unità (qual è la universale) possibile fra uomini ricercarsi la somma possibile perfezion sociale.

Ma questa perfezione, abbiam detto nella minore, non è moralmente possibile se non nella società religiosa. Imperocchè il principe, non possedendo l'infallibilità nel vero, non può appagar gl' intelletti e quietarli [190.]: all' opposto la religione è precisamente quella che nelle materie più importanti accheta gl' intelletti che a lei aderiscono: imperocchè dove mai se non nella religione, trovan eglino la risposta ad ogni gran problema dell' uom morale? dove le notizie de' doveri e la lor sanzione? dove i destini loro e le loro speranze per la vita avvenire? Anzi anche agli stessi temporali interessi la religiosa unità reca sussidio efficacissimo, essendo questa la tutrice più gagliarda de' dritti civili, cui ella difende fin ne' penetrali delle coscienze. Dal che ne siegue che se in una società s' introducano due religioni, questa si divide ben presto in due partiti; come il fatto insegnò mille volte: e specialmente quando la religione è riguardata, come ella è veramente, qual sommo tra' doveri [88. II. e III.]

Dal che apparisce che la religione provvede non solo alla unità di mente, ma anche di volontà; formando gli affetti con tanto miglior *educazione* quanto più intimo è il principio con cui ella muove le mol-

titudini. Ella è dunque la vera educatrice de' popoli: i principi *senza lei* ben potranno contenerli colla forza, ma *educarli* non mai. Eppure da questa educazione dee risultare la perfezione dell' organismo sociale sia che si riguardi nel principe o ne' ministri o nel popolo. Il principe se non tende all'ordine per volontà retta ha mille mezzi e mille incitamenti ad opprimere: i ministri dopo averlo secondato nella tirannia, cercheranno di rapirgli lo scettro con quella stessa autorità e mezzi che da lui riceveano. Il popolo poi oppresso dal governo e privo del sentimento di pazienza rassegnazione e speranza, cui solo Religione ispira, non sarà congiunto a' governanti se non da quelle catene che questi gli ribadiscono continuamente e che continuamente ei si sforzerà di spezzare. Ecco l'organismo di una società senza religione.

Concludo dunque che perfezione di universal società non può darsi senza religione, perchè senz'essa manca sì l' unità di mente, sì l' educazione de'cuori, sì il legame dell' organismo. Ma dirò ancor più. La Religione non solo aiuta la natural propensione dell'uomo alla universal società moderandone ed ordinandone le tendenze individuali, ma contiene inoltre un elemento di *universalità* per cui ella è *essenzialmente* associazione di tutti gli uomini. Infatti la Religione è *essenzialmente* una come si dimostra nella teologia naturale dall'unità del *vero* e del *giusto*: se l'essenziale della religione egli è riconoscere la nostra dipendenza dal Creatore, e compirne i disegni [92. segg.] ; uno essendo il *Creatore*, uno il suo *disegno*, uno l'impulso con cui ci muove ad ottenerlo, *la natura* [13. seg.] ; uno debb'essere *essenzialmente* negli uomini tutti il movimento religioso (*a*).

(*a*) Insigne in tal proposito parmi la confessione del pro-

Or l'unità di religione costituisce fra gli uomini società: imperocchè se il cospirar di molti uomini ad un fine conosciuto e voluto in comune è società [119]; l'operar di tutti gli uomini con mutue relazioni di ordine affin di ottenere l'intento del Creatore, in cui sta il comun bene del genere umano [26. 2. p.] sarà società del genere umano: società *retigiosa* poichè il suo scopo è essenzialmente lo scopo a cui mira la religione [92.]: società *universale per dritto* essendo ogni uomo obbligato all'adempimento del dover religioso *nella vera* religione [97.].

E con ciò parmi dimostrato l'assunto che se la società tende *naturalmente* a divenir universale, ella tende insieme a divenir religiosa. Dimostrisi ora il secondo.

359. Prop. II. Se la società universale aver possa una religione *soprannaturale*, a questa anche *naturalmente* ella tende (nel senso già da noi altrove esplicato [25 IV. 28. III.]).

Prova. La unità *natural-religiosa* a cui tende natura, esige, diss'io poc'anzi, unita del giudizio nel *vero*, del volere nel *retto*, dell'organismo nell'*opera*. Or tale unità senza il soprannatural concorso è, nella universal società moralmente impossibile. Dunque il soprannatural concorso è moralmente necessario. Dunque se un confronto soprannaturale graziosamente ci si profferisca, natural tendenza ci obbliga ad accettarlo ed usarlo [94. e 98. VI].

Dimostriam la minore nelle tre sue parti. L'unità nel *vero* non può ottenersi se non o colla sua evidenza razionale o coll'autorità infallibile [174. NB.]:

testante e razionalista Guizot, che conferma queste verità (*Hist. civil. europ.*). A cui potrebbe aggiugnersi il Kant, il cui sistema religioso abbozzato viene *nella scienza e la fede*, fascicolo di ottobre 1844.

or la società naturale manca d'entrambe [190. seg.] Dunque quella unità è, senza aiuto soprannaturale, moralmente impossibile.

L'unità nel *retto* può ottenersi con una autorità che con *inviolabile* rettitudine lo sostenga [175. VII.]: or l'autorità nella società umana tende *per sè* ad esorbitare. Imperocchè l'umana società civile collocando nel superiore, congiunta colle sue passioni, una forza irresistibile, tende a produrre tirannia [264. segg.]: ben può questa tendenza correggersi nella società ipotattica col freno dell'autorità superiore [162.]; ma nella società universale di cui parliamo mancherà un superiore *più che universale* a cui appellare: che se ricorrasi alla società religiosa naturale: questa, non avendo nè *evidenza* ferma di principii [328], nè *coraggio* nel sostenerli nè *aiuto* contro la spada della forza; o sbaglierà ne' dogmi o li tacerà, o sarà dalla forza trucidata e distrutta: anzi in tutti e tre questi modi verrà mancando. Mentre all'opposto una religione soprannaturale, non solo da *infallibilità* nel conoscere il retto, ma da *coraggio* nel professarlo in faccia ai tiranni, e sotto la lor mannaia; ed *assicura* con promesse infallibili la esistenza di una società conservatrice della santità ne' dettati morali.

Dal che risulta che ella sola può essere custode dell'unità organica sociale, le quale consiste nella giusta relazione delle persone sociali: nè giusta potrebb' essere tal relazione senza la rettitudine dei dettati morali da cui essa dipende.

Dunque naturalmente parlando, la società universale non può aver realtà, se non le soccorra un conforto soprannaturale: il quale (se le si offerisca) formando l'apice di sua perfezione, trae *naturalmente* a sè la volontà umana, bramosa *naturalmente* di perfezione [25. 28. III.].

L'universal società religiosa soprannaturale formò dunque una parte integrante de' divini disegni, allorchè l'Eterno creò l'uom sociale e nel cuor di lui piantò i germi della società e della sua perfezione: giacchè le perfezione è *compimento* e *fine*, senza cui non può comprendersi *principio* nè *movimento* [3. VI. 4. II.]. Dal che si rende evidente esser incompiuta la sintesi delle dottrine morali senza una giusta idea della società religiosa; giacchè, che altro sono le dottrine morali se non l'esplicazione successiva del primo principio morale nella serie e teorica ed applicata delle sue conseguenze [23. I.]? Come dunque sarebbe imperfetta la teoria del dritto se parlasse solo dell'*individuale* o del *domestico*, tralasciando il *politico* o *internazionale*; così imperfetta sarebbe se sviluppati questi ultimi, arrestasse il suo corso, e non progredisse a sviluppare *l'universale*, il *cattolico*.

ART. II. Analisi filosofica della Società' Cristiana (*a*).

360. Chiarita la necessaria connessione della società religiosa colla società universale, egli è evidente, che, se di questa io voglio parlare *in concreto*, debbo cercarla in qualche società *religiosa universale*. Or una sola fra quante sono nel mondo mi si presenta col carattere e col nome di *universale*, la Chiesa *cattolica*: Ella sola mi dice: *io sono una nell'essere infallibile nell'insegnare, santa nell'ordinare, indefettibile nel sussistere* (che sono appunto gli elementi della società religiosa atta, come dicea pocanzi, a compiere il disegno della società naturale). Dunque o la società naturale non ha perfezione in terra o

(*a*) V. Sagg. P. v. II. 1416. segg.

non può averla che nella società cattolica: in questa appunto, ove, quanti siamo Italiani, tutti ebbimo la sorte di nascere.

Questa torrò io dunque razionalmente ad investigare, non già per dimostrarla verace, ma supposta-ne la verità, per analizzarne filosoficamente le complicatissime ragioni sociali. Parlo dunque solo a Cattolici bramosi di comprendere razionalmente le cause dell' operar sociale nella società cristiana, o ad Infedeli ancora, ma che vogliano comprendere qual sia la filosofia del dritto cristiano supponendone veri i principii.

361. PROP. II. La società cristiana è 1. nel suo *fine* società *spirituale*, 2. nella sua *formazione* società volontaria-doverosa [147. 55], 3. nel suo organismo società *ipotattica* mista [153. IV.], 4. nella sua *forma* società *disuguale* [143. 2. p.].

NB. Dico la società *cristiana*, ed intendo la *cattolica*; giacchè 1. questa sola agli occhi del cattolico è veramente cristiana, vale a dire seguace *in tutto* di Cristo S. N. 2. le società ereticali appartengono realmente *in qualche modo* alla nostra associazione, come allo stato appartengono i ribelli; onde volendo noi formarci del dritto *natural-cristiano* un' idea adequata dovrem poscia considerare, fra le altre, anche le relazioni co' ribelli, abbracciando così tutta quella che suol chiamarsi *Cristianità*. Per altro siccome gli eretici sono nella Chiesa una *anomalia*, non possono entrare nella considerazione *della natura* del nostro soggetto: onde dicendo *Cristiana* dobbiam qui intender *cattolica*.

Prova della 1. *p.* La società cristiana ha per *fine* di tendere alla felicità oltra-mondana, credendo i dogmi, praticando la morale, usando i riti religiosi insegnati da Cristo S. N.: or felicità dogni morale e

religione sono oggetti *spirituali*: dunque la società cristiana è *spirituale*. giacchè dal fine si denomina ogni società [4. IX. 323.], che è mezzo a conseguirlo [120. IV.].

Della 2. *p.* Il Cristiano divien parte della Chiesa col *credere* e più perfettamente ancora coll' *amare*: or il *credere* e l' *amare* sono atti interni, su' quali la società non ha direttamente giurisdizione [174. segg.]: dunque in faccia alla sua pubblica società il Cristiano si associa *per* sua volontà [134. II.]: dunque la Chiesa è *esternamente* società *volontaria*. *Internamente* per altro il Cristiano è sospinto ad entrare nella Chiesa dal convincimento che Dio gliel'impone; e nell' atto di associarsi egli dichiara solennemente alla Chiesa medesima questo suo convincimento: or il comando divino ha un *dritto prevalente* a cui è colpa il resistere [92. 37. III. IV.]. Dunque il Cristiano è condotto alla Chiesa dal *dovere*: il qual dovere viene da lui *pubblicamente riconosciuto* nell'aggregarsi, epperò diviene dover *rigoroso*, e nella Chiesa stabilisce *rigoroso* il dritto per l' evidenza del titolo [69. V.]. Dunque la Chiesa è formata dal *dovere*, epperò è società *complicata* di volontario e doveroso.

Prova della 3. *p.* La chiesa, benchè ammetta, *propriamente parlando*, gl' individui consenzienti, pure non ne discioglie, anzi conferma i legami *domestici civici, nazionali*, ed altri ancora purchè sieno giusti: se dunque tutti gl' individui di una *famiglia*, per es., consentano a credere e vivere *cristianamente*, la Chiesa ammetterà codesti individui con tutte le loro relazioni, da lei confermate ed autenticate. Ella ammette dunque e riconosce non solo gl' *individui* ma ancor la *famiglia*: e così dicasi d' ogni altra onesta società cospirante a' fini ancor temporali. Ella è dunque un'*associazione di società varie*; e sotto quest'aspetto *ipotattica eterogenea* [151. seg.].

Ma per comodo del proprio governo ella organiz-

all' indipendenza del principe è l' aver docili i sudditi ed averli tali per intimo convincimento [179. iv. vi. 248. ii.]: or niuna società può inserir ragionevolmente nell' animo de' sudditi tanto convincimento e docilità quanto la Chiesa ; la quale sempre persuade la mente perchè *infallibile*, agevolmente piega i cuori colle dottrine di pazienza colla speranza dei premii, colle minaccie di gastigo a' prepotenti ec. Dunque la Chiesa perfeziona l'indipendenza sociale.

3. È gran perfezione della libertà de' sudditi, dice Montesquieu, l' esser certi di non soffrir coazione se non dal *dritto* : or questo appunto pretende la Chiesa. Dunque ella perfeziona la social libertà.

364. Coroll. i. Coloro che imputarono alla Chiesa di scemar libertà ne' principi e nelle società mostrarono d' ignorare che principi e popoli. le chieggono *volontariamente* la legge (*a*) per averne perfezione d' ordine e di sicurezza reciproca, scambiaron l' *indipendenza del principe colla indipendenza della forza* ; e prepararono così colla reazione de' popoli la caduta de' principi.

— ii. La legge ecclesiastica può derogare alla civile quando questa o si oppone al bene della società universale, o viola i dritti de' socii nella particolare.

365. Prop. iv. Nella Chiesa 1. sorge naturalmente una *etnarchia*, 2. la cui forma è poliarchica, 3. ma propende a collocar nel pontefice gran parte d' autorità internazionale.

Prova della 1. *p.* Abbiam detto *etnarchia* la società di nazioni formata per impulso *di natura* [293] or posta la comunion religiosa, la congiunzione degl' interessi anche temporali è un risultamento naturale : e lo prova *il fatto* , giacchè le nazioni cat-

(*a*) Labia sacerdotis custodient scientiam et legem *requirent* de ore eius.

toliche, le mussulmane, le eretiche, le scismatiche in ogni tempo si sono vedute anche temporalmente associate. Lo conferma *il dritto*, giacchè la religione congiugnendo in società *visibile* individui composti di anima *e corpo* mette in relazione anche gl' interessi esterni. Dunque la Chiesa produce naturalmente una Etnarchia.

Prova della 2. *p.* I dritti temporali delle nazioni rimangono nella chiesa pienamente indipendenti [364] onde le nazioni vi serbano scambievolmente l'uguaglianza natìa [279. seg.]: or fra uguali la società acquista naturalmente forma poliarchica [143. 295. 2. p.]. Dunque l'etnarchia cristiana è naturalmente poliarchica.

Prova della 3. *p.* L' autorità tende naturalmente a collocarsi colà ov' è maggior capacità a promuovere il ben sociale [137. 299]; or tal capacità nella etnarchia cristiana trovasi principalmente nel pontefice: giacchè 1. Nel pontefice, centro della unità cattolica, trovasi l'autorità conservatrice della fede, della legge, della Gerarchia ec.; in somma trovasi il principio conservator del cristianesimo; or il cristianesimo è per la etnarchia cristiana la causa dell' essere; dunque il pontefice ha la somma influenza a conservarle il suo *essere* che è il primo de' beni [6. iv.]. 2. Dopo l' *essere* il massimo bene di una società consiste nella cognizione ed osservanza del dritto [121. 175]: or questo nella società cristiana è chiarito e difeso dalla Chiesa [365. ii.] e per conseguenza dal suo capo [171. i. e iii.]. 3. Ognuno propende ad essere guidato piuttosto da colui che, essendone capace, non ha però da sè una forza di cui potrebbe abusare, anzi che da altri che *colla forza individuale* possono opprimere il *dritto sociale*: or fra le nazioni le più deboli non sono capaci di ordinare avendo poca influenza, quelle che hanno gran forza facilmente ne abusano; mentre all' opposto il pontefice ha molta influenza morale,

taria [24. 37. III.]. Non è dunque meraviglia se tutte le altre scienze e teoriche e pratiche partano necessariamente dal soprannaturale e colà riconducono chi vuole spiegare *adequatamente* i lor fenomeni. La ragione si disse altrove [28. III.].

Contro il II. *e* III. *coroll. della prop.* III. È falso che la Chiesa abbia dritto sull' *organismo* e sugli *averi* de' socii cioè de' fedeli. L' *organismo* e gli *averi* sono oggetti *materiali*: or unicamente dal governo temporale tutto dipende inappellabilmente l' ordine materiale. Dunque unicamente da lui, non dalla Chiesa, dipendono l' organismo e gli averi de'socii. La Chiesa dunque non ha dritto *per sè* nè d' infligger castighi sensibili nè di posseder beni temporali.

R. 1. Se così andasse la faccenda, la Chiesa inviata dal suo fondatore ad adunar gente predicare battezzare, sacrificare e governar fedeli *in mezzo a continue persecuzioni*, dovrebbe chiedere ai suoi persecutori luogo ove adunarsi, mezzi per le spese del culto, tempo determinato a tener congreghe e concilli ec. ec. E se il persecutore negasse i mezzi temporali, la Chiesa *non avrebbe dritto* ad usarli ed usandoli commetterebbe *un delitto*. Bella commissione avrebbe Ella ricevuto dal suo divin Fondatore!

R. 2. L' obbiezione confonde il possedimento civile col politico [257]; ossia il *dominio* col *dritto di ordinare* socialmente. L' organismo e gli averi di ciascun socio non sono *proprietà* nè del governo nè della Chiesa, ma del rispettivo individuo, a cui il corpo è stromento dell' anima, gli averi sostentamento del corpo [112.]. Ma quando gl' individui si associano, allora in forza di quello stesso *dovere* che li associa, *debbono* congiugner fra loro le opere e gli altri mezzi esterni [119], concorrendo a sostentar coloro che, col governare, concorrono ad ordinarli [255 III. v.]. I quali dovendo in tutto conservar fra' socii l' *ordine visibile*, debbono anche stabilire l' *ordine* del contri-

buir che faranno al ben comune coll' opera e colle sostanze. L' individuo solo è dunque il *proprietario*: il quale, quando è associato è obbligato a *cooperare* a tanti fini diversi, quante sono le società a cui è legato, e sotto la direzione di altrettanti superiori diversi da cui le rispettive società e il loro ordine dipendono. Che se talora i comandi di questi superiori fra lor si colidano, le leggi di collisione faranno prevalere il dritto più gagliardo [69. VI]; ma non per questo cessa il dritto negli altri [69 VII. 232.].

Lo stesso dicasi del dritto *penale*. Niuna società ha dritto a tormentar per ispasso chicchessia: ma se alcun de' socii, sordo alla ragione, si riduca al grado animalesco di non poter essere tenuto in ordine se non dal *sensibile*, questo deve adoprarsi in ogni società [202. seg.]. Se non che potendo le società minori o eccedere o impedir l'ordine della maggiore; questa ha dritto sì a regolar nelle prime l' uso delle pene, sì ad impedirne l'abuso [162.]. Così fu dalla pubblica associazione limitato nei parenti il dritto penale, così ne' Baroni feudali dalla autorità sovrana ec.

Istanza = Ma la Chiesa non abbisogna di tal dritto, potendo ricorrere al braccio secolare; e d'altra parte Ella non vuole usarne avendo orrore alla crudeltà= *R. alla* 1. *parte*: che la Chiesa, dovendo molte volte stare e progredire a fronte di principi persecutori, debbe aver una esistenza da loro indipendente: giacchè l' operare essendo proporzionato all' essere [5. e 7.], Chiesa dipendente non potrebbe operare indipendentemente.

Alla 2. *p.* della difficoltà *R.* 1. Parlando noi qui da filosofi e non da canonisti, non dobbiamo esaminare ciò che la Chiesa *farà* secondo lo spirito evangelico, ma ciò che *ha dritto* di fare secondo natura 2. Avvertasi poi che sebbene abbia orrore al sangue

pure ha sempre fatto uso di pene moderate fin nell' ultimo Concilio ecumenico di Trento, avvertasi che la bolla, e bolla *dogmatica*, di Giovanni XXII contro il Gianduno condanna in codesto eresiarca, fra gli altri errori, il negar ch' ei faceva alla Chiesa il dritto di punire corporalmente. Ma ciò non appartiene al nostro assunto, veggane chi vuole i Canonisti cattolici.

Contro il Coroll. IV. Molti sono i Concordati della S. Sede co' principi, in cui si pongono delle condizioni che restringono il dritto della Chiesa. Dunque la chiesa stessa riconosce poterlesi imporre condizioni e restrizioni.

R. Molti sono tali Concordati con principi o infedeli o poco religiosi o accecati da ree dottrine, *trasm.* giacchè in tal caso la Chiesa soccombe alla *forza* e non riconosce *dritti*. Molti sono con principi fedeli e pii e non aggirati da furbi, *suddist.* e in tali Concordati vien *concertato* un savio ordinamento perchè le due autorità armonizzino nell' amministrazione, *conc.*; vien *ristretto* il poter della Chiesa, *nego*. È chiaro che se a tale intento mirasse un principe cattolico, sarebbe figlio ribelle alla madre.

Contro il Coroll. IV. *della* IV. *prop.* Qui par che si accenni a ristabilire la teocrazia del medio evo: il che a' dì nostri è una solenne sciocchezza.

R. Sarebbe sciocchezza volerne ristabilir certi caratteri men proprii dello spirito cristiano, e della cultura presente, come Papi combattenti sulla breccia, popoli sollevati a stormo ec.; *conc.*; voler ristabilire che regni sulla forza il dritto interpretato dalla Chiesa, *suddist.*; se *a' di nostri* vuol dire sotto il regno dell' empietà o del protestantismo, *conc.*; se vuol dire sotto l' influenza di una vera civiltà progressiva, *nego*. Anzi se ogni progresso dipende dalla tutela di viva autorità [328.] e consiste nel trionfo del *dritto* contro la forza materiale [198.]; quanto

meglio si va contornando il progresso sociale, tanto meglio dee sentirsi la necessità della pontificia influenza nella politica; nè potrà a lungo il gridare degli empii ritardar il corso *naturale* dell' umana e social ragione.

CAPO V.

EPILOGO DEL LIBRO VII. E CONCLUSIONE DELL' OPERA.

368. Ed eccoci, Giovani amatissimi, al termine di questi elementi, ove tentammo, lasciatemi dir col poeta parodiandolo.

Omne æquum tribus explicare chartis.

Voi avete ora compresi i primi germi dell'oprar morale in tutti quegli stati successivi, pei quali dovè scorrere e scorse effettivamente l'incremento dell' umana famiglia. Leggendo con tali teorie la storia di Lei, voi La vedrete svilupparsi nelle pianure di Sennaar in molte famiglie distinte, le quali disperse, per la prodigiosa moltiplicazione delle lingue, su più remoti lidi, vanno a formar colà, prima città poi nazioni poi imperii e confederazioni, tendenti per natura ad universal relazione d' intelligenza e d' amore; ma per cupidigia e per ambizione accanite per più secoli a grandeggiare ed opprimere, epperò incapaci di realizzare il gran disegno ordito, nel crearle, dal supremo Fattore; finchè una parola sovrumana insegnando agl' individui come aver si possa felicità vera nell'umiliarsi e nell'obbedire, rendra possibile una universal società, a cui il dritto e le leggi vengono dettate dalla Verità stessa parlante pel labbro del Verbo umanato. E di codeste fasi in cui successivamente la famiglia si trasforma, render potrete ragione a voi medesimi, partendo sempre da quel principio semplicissimo « *Fa il bene* » espressione pratica dell'umana volontà. Questa dopo aver ridotto ogni specie

di bene morale ad un *ordine verso il fine ultimo*, vi spiega in ciascun grado progressivo dell' incremento quando sia retto l' operar individuale e il sociale nelle morali relazioni col Creatore e cogli altri uomini, e nel maneggio delle sostanze materiali. Talchè ogni ramo dell' umano Progresso, scienze arti industria religione e politica, società privata e pubblica, spirituale temporale militare, incivilita e barbara, monarchia e poliarchia, costituzione e conservazione della società, poteri di governo e di amministrazione; tutto in somma quanto l'uomo operar può *moralmente*, tutto viene a ricadere sotto il dominio di quel principio supremo, fecondissimo di conseguenze a qualsivoglia materia egli venga applicato.

Ma lungi da voi, Giovani valorosi, la stolta persuasione d' aver tocca la meta dello scibil morale perchè ne afferraste coll' intelletto i primi germi. Svilupparli conviene, se vuolsi arricchire di reale scienza la mente; chè il seme fidato alla terra, se non giunga a spuntarne e crescere, è argomento di fatiche inutilmente durate, non di ricchezza utilmente acquistata.

Resta or dunque che procedendo nell' arringo onorato, mettiate mano a studii più profondi intorno a ciascuna delle scienze di cui in queste carte vi offrii l' abbozzo. Allora, allora soltanto potrete aver nome di dotti e ricambiare con utili servigi alla Religione alla Patria quel dono preziosissimo di Luce e d' Ordine, di Verità e Giustizia, di Scienza e Rettitudine, con cui esse abbellirono e confortarono la felice vostra adolescenza, e le prepararono insieme negli anni provetti felicità più matura.

FINE.

INDICE

Prefazione dell' autore . . . . . Pag. 3
Introduzione . . . . . » 5
LIBRO PRIMO — Teorica generale dell' atto morale . . . . . » 11
Capo I. Dell' operar naturale . . . . . » ivi
Art. 1. Nozioni preliminari. . . . . » ivi
Art. 2. Dell' operar naturale . . . . » 15
Art. 3. Epilogo. . . . . » 22
Art. 4. Obbiezioni che potranno muoversi » 23
Capo II. Dell' operar umano . . . . . » 25
Art. 1. Qual sia l' obbietto dell' operare umano. . . . . » 26
§. 1. Obbietto proprio della natural tendenza umana. . . . . » ivi
§. 2. Obbietto concreto a cui tende la volontà . . . . . » 29
§. 3. Epilogo . . . . . » 43
Art. 2. Dell' attività umana in ordine al fine. . . . . » 44
§. 1. Della facoltà conoscitrice dell' ordine e sua influenza morale . . . . . » 45
§. 2. Epilogo del §. presente. . . . » 64
§. 3. Della volontà in ordine all' atto umano . . . . . » ivi
§. 4. Delle passioni ossia dell' influenza delle facoltà sensitive. . . . . » 76
§. 5. Abiti delle facoltà predette . . » 80
Capo III. Applicazioni delle dottrine precedenti alla qualificazione generica degli atti umani . . . . . » 87

Art. 1. Partizione . . . . . Pag. 87
Art. 2. Nozioni ontologiche di morale . » ivi
Art. 3. Giudizio della moralità obbiettiva » 93
Art. 4. Giudizio della moralità subbiettiva » 95
Art. 5. Epilogo di questo capo . . . » 97
Capo iv. Epilogo di tutto il libro . . . . » 98
LIBRO SECONDO — Teorica dei doveri individuali . . . . . » 101
Capo i. Partizione . . . . . » ivi
Capo ii. Doveri verso Dio . . . . . » 105
Capo iii. Doveri verso se stesso . . . . » 110
Capo iv. Basi de' doveri scambievoli fra gli uomini. . . . . » 115
Capo v. Epilogo . . . . . » 125
LIBRO TERZO — Dell'operare umano nel formare la società. . . . . » 128
Capo i. Natura della società . . . . . » ivi
Art. 1. Della società in generale. . . . » ivi
Art. 2. Degli elementi essenziali che compongono la società. . . . . » 134
Capo ii. Dell' andamento naturale per cui nasce ogni società reale . . . . . » 144
Art. 1. Partizione . . . . . » ivi
Art. 2. Formazione della società per fatti associanti . . . . . » 145
§. 1. Fatti semplici ed elementari . . » ivi
§. 2. Complicazione di questi elementi » 153
Art. 3. Elementi materiali di cui la società può formarsi. . . . . » 158
§. 1. Partizione . . . . . » ivi
§. 2. Natura della società ipotattica . » 159
§. 3. Leggi fondamentali di dritto ipotattico. . . . . » 162
Capo iii. Epilogo di questo terzo libro . . » 169
LIBRO QUARTO — Dell' operare sociale rispetto agli associati . . . . . » 173

Capo I. Partizione del dritto sociale o pubblico . . . . . Pag. 173
Art. 1. Natura dell' operar sociale . . . » ivi
Art. 2 Divisione del dritto pubblico . » 184
Art. Obbiezioni contro questo capo I . » 185
Capo II. Dell' operar sociale nell' ordine civico, per tutela de' dritti di ciascun associato . . . . . » 193
Art. 1. Operar della società nell' ordine materiale . . . . . » ivi
Art 2. Tutela sociale nell'ordine morale » 206
§. 1. Partizione . . . . . » ivi
§. 2. De' giudizii in generale . . . . » 207
§. 3. Dritto criminale . . . . . » 210
Capo III. Epilogo di questo IV. libro . . . » 223
LIBRO QUINTO — Dell' operar politico . . » 227
Capo I. Idea generale e partizione . . . » ivi
Capo II. Del possessore de' dritti politici . » 231
Art. 1. Partizione . . . . . » ivi
Art. 2. Trasmissione dell' autorità . . » 232
Art. 3. Usurpazione dell'autorità. . . » 236
Art. 4. Perdita dell' autorità . . . . » 244
Capo III. Dell' uso de' dritti politici, e sue leggi . . . . . » 251
Art. Del potere costituente. . . . . » 252
Art. Del potere deliberativo . . . . » 254
Art. Del poter legislativo . . . . . » 256
§. 1. Partizione . . . . . » ivi
§. 2. Della legge . . . . . » 257
§. 3. Dell'organismo legislativo . . . » 261
Art. 4. Del potere esecutivo . . . . » 263
§. 1. Partizione . . . . . » ivi
§. 2. Del governo. . . . . » 264
§. 3. Dell' amministrazione. . . . . » 266
§. 4. Del poter giudiziario e della milizia » 276
Capo IV. Della division dei poteri . . . . » 279

Capo v. Epilogo. . . . . Pag. 286
LIBRO SESTO — Basi del dritto internazionale . . . . . » 291
Capo i. Partizione . . . . . » ivi
Capo ii. Relazioni naturali fra società separate. . . . . » 292
Capo iii. Sviluppamento de' doveri di amore nelle relazioni pacifiche verso società ordinata . . . . . » 296
Capo iv. Doveri internazionali verso società disordinata . . . . . » 299
Capo v. Società delle genti . . . . . » 303
LIBRO SETTIMO — Dritto speciale . . . » 307
Capo i. Delle varie specie di società dedotte dalla materia dell' associazione. . . » ivi
Art. 1. Incrementi materiali . . . . » ivi
Art. 2. Incrementi morali . . . . . » 318
Capo ii. Delle varie specie di società dedotte dalle forme diverse di congiungimento » 328
Capo iii. Della società domestica . . . . » 336
Art. 1. Della coniugale . . . . . » ivi
Art. 2. Società paterna . . . . . » 347
Capo iv. Della società cristiana. . . . . » 353
Art. 1. Necessità di studiarla filosoficam. » ivi
Art. 2. Analisi filosofica della società cristiana . . . . . » 359
Capo v. Epilogo del libro, e conclusione dell' opera. . . . . » 371

Fine dell' indice.

Eb. A.° 201

8 lines

170.2
T 161
TAPARELLI L
14886

AUTHOR
Corso Elementare de Natural Diritt

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	1 NOV 5 -	
	Jones USF Feb 1 1989	
	STORAGE - CBPL	

14886